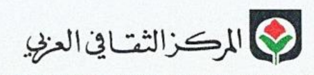
علي أومليل

سؤال الثقافة

الثقافة العربية في عالم متحول



علي أومليل

سؤال الثقافة

الكتاب
سؤال الثقافة
تأليف
علي أومليل
الطبعة
الأولى، 2005
عدد الصفحات: 160
القياس: 14.5 × 21.5
الترقيم الدولي:
ISBN: 9953-68-043-4

الناشر
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء ـ المغرب
ص.ب: 4006 (سيدنا)
42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 2303339 ـ 2307651
فاكس: 2305726 ـ 2 212+
Email: markaz@wanadoo.net.ma
بيروت ـ لبنان
ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء
شارع جاندارك ـ بناية المقدسي
هاتف: 750507 ـ 352826
فاكس: 343701 ـ 1 961+

تقديم

لماذا تصلح الثقافة؟

هناك جواب معروف: وهي أنها ترقية العقل والذوق، يتفرغ لها الإنسان خارج مشاغله اليومية، حين يقرأ كتاباً أو يستمع إلى محاضرة أو يشاهد شريطاً سينمائياً أو معرضاً تشكيلياً. هذه ثقافة تختص بها نخبة من منتجيها ويهتم بها جمهورهم.

ليست هذه الثقافة هي ما يعنينا في هذا الكتاب. لماذا؟ لأن الحديث عن الثقافة في العقدين أو الثلاثة الأخيرة أصبح مختلفاً تماماً. والسبب هو أن أوضاع العالم قد شهدت في هذه الفترة القصيرة تحولات لم يعرفها من قبل من حيث نوعيتها وكثافتها وسرعتها.

فقد عمّ الإرهاب أنحاء العالم فقيل إن ثقافة معيّنة تغلغلت في أدمغة الذين يفجرون ويتفجرون فصنعت منهم إرهابيين.

وحملت أمريكا لواء دمقرطة العالم العربي لأنها اعتبرت أن الذين هاجموها ولأول مرة في تاريخها داخل أراضيها جاؤوا من بلدان أنظمتها غير ديمقراطية، وأن مناهج التربية وخطب المساجد هي التي علمتهم كراهية الغرب وشن الحرب عليه باسم فريضة الجهاد. وهكذا أصبح نشر الديمقراطية قضية أمنية بالنسبة لأمريكا.

وفي العقدين أو الثلاثة الأخيرة حصلت ثورة تكنولوجيا الاتصال التي اختزلت الزمان والمكان، فأصبحت المعلومات والمال ورؤوس المال تنتقل في زمن حقيقي، مخترقة الحدود والسماوات. ومن نتائجها أن الثقافة أصبحت بضاعة معولمة، تتحكم في إنتاجها وتسويقها من الشمال إلى الجنوب شركات عملاقة. وقد عمقت ثورة الاتصال والمعلومات هذه الهوة بين الدول وداخل البلد الواحد. فهناك دول اتسعت فيها قاعدة الذين يستعملون وسائل الاتصال الإلكترونية، في استقبال وإرسال المعلومات، والمعاملات التجارية، والبريد الإلكتروني، ودول أخرى لا يملك معظم سكانها حتى الهاتف.

وقد عرضنا للتحديات التي أصبحت تواجهها الثقافة العربية أمام التحول العميق الذي أحدثته ثورة الاتصالات.

وقد ناقشنا أطروحات الليبراليين الجدد. هؤلاء يزعمون أن الثقافات وإن تعددت فهي ليست متكافئة القيم. ذلك أن الثقافة الغربية هي وحدها خلقت اقتصاد السوق ـ اقتصاد الإنتاج والثروة والرخاء ـ وخلقت الديمقراطية الليبرالية التي هي النظام الذي يضمن الحريات الشخصية والعامة والنظام التمثيلي، والتعددية، وتداول السلطة. وقد ناقشنا أطروحة الليبراليين الجدد هذه وأطروحات أخرى حول دور الدولة، والعدالة الاجتماعية، والتعددية الثقافية.

وعرضنا للدعوة الرائجة حول الثقافات، وأن هذا الحوار لا يعني مجرد مناظرة بين أطراف ثقافية ودينية. إن مثل هذا الحوار لا يكون منتجاً إذا انغلقت الثقافات في نسبية مطلقة، فتكون كالجزر المعزولة، ولا معيار يقيمها. إن الخصوصية الثقافية واقع قائم ومشروع، لكنها لا يمكن أن تعني انعدام أي معيار، مثل معيار حقوق الإنسان. فختان البنات مثلاً لا يمكن التمسك به باسم الخصوصية

الثقافية لأنه انتهاك لمبدأ من مبادئ حقوق الإنسان، وهو الحق في السلامة الجسدية.

ثم إن حوار الثقافة العربية مع غيرها من الثقافات، خاصة الثقافة الغربية، يقتضي الاعتراف المتبادل. وهو غير حاصل بسبب موقف أصوليتين: أصولية إسلامية تختزل الثقافة العربية الإسلامية بتعددها وتنوعها إلى دين، وتختزل الدين إلى عقائد متشددة، وتعتبر أن الإسلام ـ كما نتصوره ـ في غنى عن أي حوار مع جاهلية العصر، أي الثقافة الغربية ومن نسج على منوالها. وهناك أصولية غربية تعتقد أن قيم الحداثة (الحرية، الفكر النقدي، الديمقراطية الليبرالية، حقوق الإنسان) هي قيم غربية حصراً، فلا طريق إذاً للتحديث سوى التغريب.

لقد عرضنا للثقافة ليس بالمفهوم الذي يهم فئة المثقفين وجمهورهم، بل بالمعنى الذي يعتبر الثقافة رؤية ومبدأ للسياسات: كيف تكون سياستنا في التربية والتعليم منتجة لرأسمال بشري مندمج ومنافس في عالم اليوم؟ ما هي قيمنا الثقافية القابلة للتبادل في سوق القيم، ومكونة لعقلية حداثية، ولهوية ليست من ماض ولّى، بل جواز سفر لدخول آفاق المستقبل؟ ما هي رؤيتنا لبناء اقتصاد اجتماعي ومنافس معاً، وكيف نبني منظومة قيم تحفز إلى المبادرة، والابتكار، والإقبال على العمل المنتج وأخلاقياته، وضبط الوقت كنظام للحياة والإنتاج وتخطيط المستقبل؟ كيف نربى على احترام الكرامة الإنسانية وجعل حقوق الإنسان نمطاً للحياة؟ ذلك هو مفهوم الثقافة الذي نأخذ به ونعرض لمجالاته ونناقش قضاياه في هذا الكتاب.

الفصل الأول

الليبراليون الجدد والقيم الثقافية

الثقافة استثمار، يخلق القيمة الأساسية التي تتأسس عليها التنمية، وهي الإنسان. فالناس متساوون، ـ أو ينبغي أن يكونوا كذلك ـ في الكرامة والحقوق الإنسانية، لكن المجتمعات تختلف في نوعية الرأسمال الإنساني. وأيضاً فليس كل ثقافة هي استثمار منتج للتنمية. فهناك ثقافات غير منتجة لها، لأسباب سنناقشها لاحقاً.

والثقافة أصبحت اليوم قضية استراتيجية، ولم يكن الأمر كذلك فيما قبل. فالثقافة مستويان: مستوى أنثروبولوجي، حيث تكون الثقافة تراثاً من عادات وقيم تطبع الوجدان وينبني عليها السلوك، عن وعي أو عن لا وعي. ومستوى آخر تكون فيه الثقافة شأن نخبة تداول فيما بينها ثقافة عالمية، وهم في المجتمع التقليدي قلة، حيث الأمية كانت غالبة، لكن الأمية لم تكن فيه مشكلاً لأن التعليم لم يكن ضرورياً في المهن والإدارة وفي الحياة العامة. إن مبدأ الحق في التعليم وتعميمه ارتبط بالدولة الوطنية الحديثة (وقد اعتبر ماكس فيبرف البيروقراطية السمة الأساسية لهذه الأخيرة). إن مفهوم التعليم العمومي كحق للمجتمع على الدولة أن تضمنه وتقوم به هو مفهوم حديث نسبياً ارتبط بالدولة الوطنية الحديثة. أما في البلدان العربية فقد كانت قضية التعليم أولوية من أولويات الفكر الإصلاحي، ثم في الحركات الوطنية التي

أعقبته. فقد اعتبر الجهل سبباً رئيسياً من أسباب القابلية للاستعمار. وقد أصبح من مسلمات الفكر الإصلاحي أن العلم هو الذي أطلق النهضة الأوروبية وأن للعلم الدور الأساسي في التقدم الأوروبي. وهكذا فإن ما يمكن أن نسميه بإيديولوجيا التعليم في الفكر الإصلاحي وفي الحركات الوطنية في العالم العربي إنما يفسرها هدفان: أن التعليم منوط به نشر الوعي والتنوير والتحديث، وأنه سوف يهيىء الأطر التي سوف تسيِّر دولة الاستقلال.

لقد كان فكر الإصلاحيين العرب والمسلمين يدور في إطار ثنائية التقدم/ التخلف، أو التمدن/ التأخر حسب مصطلحهم. وإذا كان الاعتقاد أن التقدم الأوروبي كان للنهضة العلمية دور أساسي فيه، فإن النهضة العربية لن يمكن أن تكون إلا كذلك، أي باقتباس العلوم التي أمكنت أوروبا من نهضتها، وبالذات العلوم بمعناها الدقيق، تلك التي يتحكم بها الإنسان في الطبيعة ويسخرها لإنتاج الخيرات وينظم بها مجتمعه. ورسخ في أذهان الإصلاحيين العرب والمسلمين أن العلوم التي تقدمت بها أوروبا أخذتها عن العرب، وأن هؤلاء إذا اقتبسوها اليوم من أوروبا فهم إنما يستردون دَيْنهم عليها.

وكان للتعليم أيضاً ـ ونعني التعليم الحديث ـ قيمته الاجتماعية بحكم منطق الندرة. فالإدارة الاستعمارية كانت ضنينة في تعليم الأهالي، فلم يكن يدخل المدارس من أبنائهم سوى قلة، ولم يكن المستعمر يسمح لهم إلا بمستويات دنيا من التعليم، ليوظفوا في بعض الوظائف الإدارية البسيطة، ولذلك فإن مطلب تعميم التعليم، ومجانيته، وعلى كل المستويات كان من أولويات الحركات الوطنية.

ومع الاستقلال، احتاجت دولة الاستقلال إلى الأطر لتعويض الأجانب، فاحتل مناصب مرموقة فيها المتعلمون من الأهالي، فأصبح التعليم وسيلة هامة في خلخلة البنيات الاجتماعية التقليدية، وبروز نخب جديدة، وأيضاً مطية للترقية الاجتماعية.

لكن، ومع زيادة عدد المتعلمين وحملة الشهادات زيادة لا تتلاءم مع النمو الاقتصادي أصبح التعليم الذي كان معولاً عليه في حل مشكلات البلاد هو في حد ذاته مشكلاً. وهكذا أصبح يتزايد عدد الخريجين والمطرودين من المدارس والجامعات والذين لا يجدون عملاً في سوق الغمل.

ثم أخذ التعليم ينقسم إلى نوعين يسيران بسرعتين: تعليم عمومي يلقن في مدارس وجامعات الدولة، أعداده متضخمة، تجهيزاته ضعيفة، أجور مدرسية متدنية، متخلف المحتوى والمناهج والمتخرجون منه تتزايد أعدادهم الذين يلقى بهم إلى شارع البطالة. وتعليم خاص، يعتمد لغات أجنبية ويلقن مواد مطلوبة في سوق العمل، كلفته عالية لا تستطيع تحملها سوى العائلات الميسورة، والتي كثيراً ما ترسل أبناءها لإتمام تعليمهم أو تخصصاتهم في جامعات أوروبية وأمريكية. ومتخرجو هذا النوع الخاص من التعليم يجدون طريقهم إلى احتلال مواقع مرموقة في جهاز الدولة كإداريين وفنيين، وفي دواليب الاقتصاد وفي المهن الحرة، وتساعدهم على ذلك شبكة عائلاتهم المحظوظة التي تتواصل فيما بينها وتتصاهر وتتبادل الخدمات والمصالح.

وهكذا فإن العلاقة بين التعليم والديمقراطية لم تعد وثيقة على النحو الذي طمح إليه رواد ديمقراطية التعليم الذين اعتبروا أن تعميم التعليم ومجانيته هو من صميم الديمقراطية الاجتماعية، وأيضاً فإن ديمقراطية التعليم وسيلة لخلخلة البنيات الاجتماعية التقليدية، وإنعاش الحراك الاجتماعي. لكن الانشطار الآن في التعليم بين تعليم لأبناء الخاصة وآخر لأبناء العامة يبعد التعليم عن أن يكون وسيلة لانفتاح المجتمع ومرونة حركية أفراده وتجديد النخب ضداً على العوائق الطبقية وجمود البنيات التقليدية.

هناك الآن طبقية في التعليم في البلدان النامية، لأن هذه

الأخيرة، ورغم أهمية نسبة التعليم في ميزانيتها العامة، فإن هذه الميزانية تظل دون مستوى مطالب المعلمين لرفع أجورهم، أو توفير التجهيزات من بنايات ومختبرات ووسائط إعلامية.

وهكذا فالتعليم لم يعد ـ إلا في حدود ـ وسيلة لتجديد النخب، بل لتجديد التفاوت الاجتماعي والتوارث الطبقي للسلطة والثروة. لقد كان تصور الأنواريين أن هدف التربية والتعليم هو نشر الحداثة والديمقراطية. أما وقد انقسم التعليم إلى تعليم نافع لأقلية وتعليم غير نافع لأغلبية، فإن التعليم بدل أن يكون وسيلة لنشر الديمقراطية أصبح يكرس وضعاً غير ديمقراطي. وأيضاً بدل أن يكون وسيلة للتربية العمومية على الحداثة، أصبحت الحداثة شأن أقلية مجتمعية هي وحدها تستطيع الدخول بها في عالم اليوم، وهذا ما يفسر ضعف القاعدة الاجتماعية للحداثة.

حين عول مفكرو الإصلاح وقادة الحركات الوطنية في العالم العربي على التعليم ليكون وسيلة إلى التحديث فقد التقوا في ذلك مع مفهوم ودور التربية والتعليم كما تصورهما مفكرو الأنوار في القرن الثامن عشر الأوروبي. وليس بالضرورة أن يكونوا قد اطلعوا مباشرة على كتابات هؤلاء في الموضوع، بل الذي رسخ في اعتقادهم هو أن التقدم الأوروبي أساسه العلم، فلا بد إذن من اكتساب العلوم التي أمكنت أوروبا من النهضة والقوة والازدهار. هم إذن قد التقوا مع مفكري الأنوار الأوروبيين في الدعوة إلى حق الجميع في التربية والتعليم، ومجانيته، وأن تقدم المجتمع ورسوخ الديمقراطية يتوقفان على ذلك. فالتعليم في أوروبا كان عادة تقوم به الكنيسة، لكن التربية والتعليم في مفهوم مفكري الأنوار هما المنوط بهما تكوين المواطن المستنير، المتشبع بالأفكار الحديثة، وبروح المواطنة، أي خلق الإنسان الجديد، وأن الدولة هي التي تقوم بشؤون التربية والتعليم. وطبعاً فإن مفكري الإصلاح عندنا لم تكن أمامهم كنيسة يواجهونها

لانتزاع التربية والتعليم من قبضتها، بل وطن ينبغي تحريره، ومجتمع عليه أن يتقدم. فالوطن قد أضاع حريته لأنه كان قابلاً للاستعمار لعموم الجهل، ثم عليه أن يبني الاستقلال بأطر وطنية لتسيير دولة الاستقلال.

لقد قام المعلمون بدور بارز في نشر أفكار الحركة الوطنية، وفي التأطير السياسي للأهالي إبان النضال الوطني، ثم قاموا بعد ذلك بدور أساسي في نشر أفكار التقدم والحداثة.

لكن الملاحظ الآن أن أفكار الحداثة أخذت تنحسر في صفوف رجال ونساء التعليم، فقد أخذت المحافظة تشيع بين هؤلاء في التفكير والسلوك، وهذا ما يفسر أن الأصولية أخذت تجد بينهم بيئة ملائمة. وارتدت مناهج التعليم نحو المحافظة في بعض المواد والمناهج التي أخذت تقررها الدولة لتزايد على الحركات الأصولية. وأصبحت هذه المحافظة الثقافية تلحق حتى الجامعات، لا سيما وأن هذه الأخيرة أصبحت ضعيفة الصلة بالجامعات ومراكز البحث الأجنبية، فأصبح أغلب أساتذتها يتكونون محلياً، معتمدين في ثقافتهم وتدريسهم على مترجمات تفتقد في غالبيتها الدقة لأن معرفتهم باللغات الأجنبية أصبحت تقريبية والكثير منهم لا يعرفونها إطلاقاً.

إذا كانت التربية في فلسفة «الأنوار» تربية على الحرية، حرية الفرد أساساً، أي تربية على حرية الرأي والتفكير الشخصي وتخليص العقول من سيطرة التراث لأن التربية ينبغي أن تتجه إلى بناء المستقبل، أو ابتكاره وليس إلى استنتاج الماضي، فإن مفهوم التربية والتعليم عند إصلاحيينا كان لا بد وأن يختلف، ذلك أن المجتمع الواقع تحت الضغط الخارجي يريد إثبات ذاته الثقافية أو الحضارية تجاه الآخر المسيطر، فلا يمكنه أن يضرب صفحاً عن الماضي، بل يعيد تأهيله لإثبات الذات الجماعية. ولذلك فإن هدف التربية هو

إعداد المواطنين ليكونوا أهلاً للاستقلال أكثر منها تربية على الحرية الفردية. ولذلك سيصير من السهل على أنظمة دكتاتورية أن تحول وظيفة التربية إلى قولبة إيديولوجية.

والواقع أن الفلسفة التربوية لمفكري الأنوار تؤدي إلى شيئين متناقضين: فهي من جهة تربية على الحرية الفردية، وخلق الإنسان الجديد المتحرر من الوصاية الفكرية أو الدينية، وهي تربية على المساواة في الحقوق والمواطنة. إلا أن جعل هذه التربية في يد الدولة يؤدي أيضاً في الأنظمة الدكتاتورية إلى تجييش إيديولوجي: ألم تعتمد الحركات والأنظمة الفاشستية على الأطفال والشباب لقولبتهم إيديولوجياً بدعوى خلق الإنسان الجديد المزعوم؟

إن جعل التربية والتعليم في يد الدولة ليس وحده ضامناً لكي تكون هذه التربية بالفعل تربية على الحرية، حتى ولو كانت هذه الدولة علمانية أو حديثة. فدولة ديكتاتورية أو فاشستية قد تكون هي أيضاً دولة علمانية أو حديثة[1]. من هنا ندرك لماذا عولت الحركات الفاشستية وأنظمة الإيديولوجيات الشمولية على الأطفال والشباب. فقد اعتبرتهم عجينة طيعة تصنع منهم ما تشاء، تعزلهم بالمدرسة ومعسكرات الشباب لتصنيع عقولهم وتكييفهم على الطاعة للحزب والنظام والزعيم.

إنه قبل أن يقال إن التربية أداة للتحديث ينبغي أن نتساءل عن محتوى هذا التحديث. ذلك أن بعض أنصار الحداثة، حتى ولو ولم يكونوا بالضرورة ذوي نزعات فاشستية وحملة إيديولوجيا شمولية فإنهم من الممكن جداً أن ينزلقوا إلى مواقف متشابهة. فالحداثي الذي يزدري ما هو عليه حال الشعب من تخلف، أو يطول عليه الزمن

---

(1) Hannah Arendt: *La crise de la culture*, traduit de l'Anglais sous la direction de Patrick Lévy, éd. Gallimard, 1972, p. 228.

وهو يرى أن هذا الشعب باق على حاله لا يتقدم، فإن ذلك قد يدفعه إلى التطلع إلى حكم قوي أو زعيم قائد يقوض بقوة السلطة بنيات المجتمع المتخلف، ويقود الناس إلى التقدم ولو على الرغم منهم، ويطوي بهم المراحل مختزلاً الزمان وهو يسوقهم سوقاً إلى التقدم والحداثة.

إذا كان مفهوم التنمية مفهوم جديد أصبح متداولاً منذ أواسط القرن العشرين[2]، فإنه على نحو ما امتداد لفكرة التقدم، والتي هي من الأفكار الكبرى لعصر الأنوار. ومفهوم التقدم يتضمن نظرة إلى الزمان يستقطبها المستقبل، زمان تتراكم فيه تجارب الإنسان الذي يتطور دائماً نحو الأفضل بعقله ووجدانه وتحكمه في الأشياء. ومفهوم التقدم يتضمن رؤية للتاريخ تقيسه بالحاضر، وليس حاضر أية حضارة بل حاضر الحضارة الغربية.

إن هناك رباطاً وثيقاً في تفكير «الأنواريين» بين تصورهم لدور التربية والتعليم وفكرتهم عن التقدم، فإذا كان التقدم هو تقدم العقل في اكتشاف الحقائق، وفي التحكم في الطبيعة لبسط سلطة الإنسان على الأشياء وتسخيرها لمنافعه، وإذا كان التقدم يعني حرية الفرد، وبناء النظام الاجتماعي والسياسي على تعاقد حر بين أفراده، وأيضاً حرية الفكر والعقيدة، وإذا كان التقدم ارتقاء بالذوق والوجدان بفضل رقي الآداب والفنون، وإذا كان التقدم هو قوة الأمم التي تمتلك هذا كله وتتفوق به على غيرها، فإن التربية وسيلة أساسية لكل هذا التقدم والاستمرار فيه.

إن كوندورسيه، وهو أحد الفاعلين في أحداث الثورة الفرنسية

(2) حازم الببلاوي: **العلاقات الاقتصادية المعاصرة من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة**، المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، عالم المعرفة، الكويت، 2000.

وكان من ضحاياها، هو أكثر مفكري عصر الأنوار إيماناً بفكرة التقدم وحتميته، وقد ربط ربطاً وثيقاً بين التربية والتقدم.

غاية التربية عند كوندورسيه نشر أفكار ومبادىء التنوير، وتخليص عقول الناس من ظلمات القرون الوسطى، حيث الكنيسة تستحوذ على نظام التربية، وهي تربية تلقن الجمود والخرافة والوصاية على الفكر والعقيدة. التعليم عنده ينبغي أن يكون مدنياً علمانياً، مجانياً، عمومياً. فهذا المفكر الذي كان من طبقة النبلاء دافع عن المساواة (وهي أحد المبادىء الثلاثة للثورة الفرنسية)، فالتربية ينبغي أن تكون تربية على الحرية والديموقراطية، ذلك أن ضمان الديموقراطية هم الناس أنفسهم حين يُنشَّأون بالتربية على الديموقراطية، وهي تربية لبناء المستقبل، فتحرر عقول الأحياء من سلطة الأموات: «إنه ينبغي أن لا نخضع جيلنا لآراء وإرادة الأجيال السابقة، بل ينبغي تنويره أكثر فأكثر حتى يصبح كل واحد أهلاً لتدبير نفسه بإرشاد من عقله[3]. . .».

التعليم إذن ينبغي أن يكون تربية على الديموقراطية لضمان رسوخها في العقليات والعادات وتكوين الضمانة الأساسية لاستمرارها، وهو الإنسان الواعي بحقوقه وحرياته، والمحصن من القابلية للاستبداد. ومجانية التعليم توسيع للقاعدة الاجتماعية للديموقراطية، وفسح المجال لحراك اجتماعي ضداً على التفاوت الذي تثبته بنيات اجتماعية منغلقة. ومجانية التعليم إقرار للمساواة في المواطنة. غاية التربية والتعليم إذن نشر أفكار التقدم والوعي بالديمقراطية.

---

(3) Marie Jean Antoine de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* éd. Bovin, Paris 1933, p. 214.

إن مبادىء التربية والتعليم هذه وغاياتهما وصلت إلى مفكر مصري كان أكثر المفكرين العرب دفاعاً عن فكر الأنوار، وأكثرهم اهتماماً بمسألة التربية والتعليم ودورهما في التحديث والديمقراطية، وهو طه حسين.

التعليم عند طه حسين حق للجميع كالماء والهواء حسب التشبيه الأثير عنده. هاجسه كان هو انسجام العقل المصري، ليس معنى ذلك قولبته في قالب واحد، بل ضمان تكوين مشترك للجميع، مع استمرار التنوع. ذلك أن التعليم كان ينقسم في مصر إلى تعليم عمومي تقوم به الدولة، وتعليم ديني يقوم عليه الأزهر والمعاهد الدينية، وتعليم خاص في المدارس الخاصة ومدارس البعثات الأجنبية. لكن لا بد في رأيه من ضمان انسجام الشخصية المصرية مع الإبقاء على تنوع التعليم، والدولة هي ضامن هذا الانسجام بإقرار مواد مشتركة لجميع التلاميذ في مختلف هذه المدارس، وأيضاً بوسيلة المراقبة: «لا أريد أن تكون المدارس كلها في مصر متشابهة متوافقة تصب في قالب واحد وتصوغ الشباب صيغة واحدة، وإنما أحب أن يكون بينها شيء من الاختلاف في المناهج والبرامج والنظام، ولكن بشرط أن تتفق كلها في مقدار من المناهج والبرامج هو الذي يكفل تكوين الشخصية الوطنية في نفس التلميذ». التربية على المواطنة قبل التربية على العقيدة، أو لنقل إن التربية على العقيدة، والتي لا يعارض في استمرارها، ينبغي أن تساير التربية على المواطنة. لقد كانت مشكلة هذا الأزهري القديم هي الأزهر، هو يريد إصلاحه، أي الحد من سلطانه، لكنه يحتاط لكي لا يؤلب عليه مشايخه: «وأنا بعيد كل البعد من أن أدعو إلى المساس بجوهر التعليم الرئيسي». وهذا كلام من قبيل التهدئة لتمرير مشروعه الذي يجعل الدولة هي التي تراقب التعليم في الأزهر، بل تقوم بإصلاحه، وليس العكس الذي يجعل الأزهر يستمر دولة داخل الدولة، لا دخل لها في مناهج ومحتوى ما يقوم به

من تعليم، وليس هذا وحسب، بل هو الذي يقوم بالمراقبة على الدولة باسم سلطته الدينية الشاملة للمجتمع والدولة. الأزهر ومعاهده يصبح في نفس مرتبة المدارس الخاصة، فلا يمتاز عنها رغم سلطته الموروثة: «هناك مقدار من مناهج التعليم العام وبرامجه يجب أن يكون مشتركاً بين المصريين، ويجب أن تشرف الدولة بالملاحظة والتفتيش والامتحان، على أن المصريين جميعاً مشتركون فيه شركة عادية، سواء تتلمذوا في المدارس الرسمية أو في المدارس الأجنبية أم في الأزهر ومعاهده»[4].

شيءٌ ما في الأزهر يذكر طه حسين بالكنيسة: كلاهما سيطر على التربية والتعليم طوال قرون. وقد خاضت الدولة العلمانية في فرنسا ـ قدوة طه حسين ـ معركة طويلة لانتزاع التعليم بالتدريج من يد الكنيسة وجعله تعليماً مدنياً علمانياً. على الأزهر إذن أن يكون مراقباً من الدولة، لا أن يقوم هو بالرقابة الدينية عليها.

لكن الإشكال هو التالي: إن هذه الدولة التي يمنحها طه حسين كل هذا الدور على التعليم كوسيلة لتأصيل الديمقراطية والحداثة في العقول، من المفروض أن تكون هي نفسها ديمقراطية وحديثة أو حداثية. فكيف إذن يعطي الشيءَ فاقدهُ؟ إذ كيف لدولة غير حديثة وغير ديمقراطية أن تقوم بدور الريادة في دمقرطة المجتمع وتحديثه؟

إن الليبراليين ـ أمثال طه حسين ـ حتى مع بعض التجاوز في نعتهم بذلك ـ وهم يأملون أن يحدثوا تأثيرهم في الدولة القائمة لعل وعسى أن يطبقوا بسلطتها أفكارهم ـ كانوا يحاولون عبثاً. وقد يكون موقفهم هذا إنما هو تبرير لاحتلال مناصب في أجهزة الدولة القائمة، وهذا ما نلاحظه بالفعل من سيرة هؤلاء «الليبراليين» الذين كانوا عملياً جزءاً من جهاز الدولة القائمة، والتي لم تكن ديمقراطية بأي مقياس.

---

(4) طه حسين: **مستقبل الثقافة في مصر** (نشرة سنة 1936)، ص 94.

ثم هناك نوع من الالتباس عند هذا «الليبرالي» في العلاقة العمومية بين الدولة والدين. فالليبرالية الغربية ـ قدوته ـ هي علمانية في السياسة، والدين مسألة شخصية لا اعتبار له في نشاط الدولة. والمدرسة التي تكوّن مواطني المستقبل يمنع فيها تدريس الدين ـ أيّ دين ـ لكن موقف صاحبنا يختلف، ليس لأنه ـ وهو الذي شاء أن يكون ليبرالياً ـ كتب كذلك في الإسلاميات، وإنما أيضاً لأنه لم يدعُ إلى إبعاد التعليم الديني من المدارس، بل بالعكس، فهو قد دعا إلى تلقين مواد الدين مع اللغة العربية والتاريخ في المدارس الأجنبية التي يتعلم فيها أبناء المصريين لدعم الشخصية الوطنية والثقافية. ومع ذلك فموقفه لا يخلو من التباس حين يترك القرار للدولة، فهو يقول: «وواضح جداً[!] أن أمر الدين يختلف باختلاف النظرة التي تنظر إليه الدولة، فإن رأت إقامة التعليم على الفكرة المدنية الخالصة، تركت أمر الدين إلى الأسرة، ولم تُقم في سبيل تعليمه المصاعب والعقبات، وإن رأت إقامته على الفكرة الدينية قسمت للتعليم مكانه من هذا البرنامج»[5]. هو إذن اختيار ملتبس، يمكن تفسيره بأن الرجل يحتاط ويحْذَر، كما يمكن تفسيره بأن الأمر متروك لمستوى نضج الدولة والمجتمع حين يتيح هذا النضج إقرار تعليم مدني صرف.

لم يبدأ طه حسين من قضية الدولة (كيف يمكن العمل من أجل دولة ديمقراطية؟)، بل بدأ من المسألة الثقافية. طه حسين لم يكن ـ سياسياً ـ مناضلاً ديمقراطياً كبيراً، وهو هنا على شاكلة المفكرين العرب الذين سموا ليبراليين. كان هؤلاء يكتبون مبشرين بأفكار ومبادىء ديمقراطية، لكنهم لم يكونوا يخوضون معارك ديمقراطية كبرى في وجه الأنظمة التي كانت قائمة. مثلاً محمد حسين هيكل، والذي اعتبره الدارسون ليبرالياً مرموقاً، دخل انتخابات لم تكن

(5) نفسه، ص 107–108.

سليمة، وصعد بها إلى مجلس الشيوخ الذي كان رئيساً له، ولم يعرف عنه أنه خاض معركة سياسية من أجل انتخابات نزيهة.

ربما كان طه حسين يعتبر أن المسألة الثقافية أعمق في تأصيل التنوير والحداثة، وهذا هو ما يفسر اهتمامه الكبير بقضية التربية والتعليم لخلق عقل مصري مستنير. الثقافة قضية استراتيجية، ومفهومها أنواري عنده، وهو ما يعبر عنه في حديثه عنها حين يقول: «الثقافة من حيث هي ترقية العقل وتوسيع الأفق (. . .) ومصدر شعور الفرد بحقه وتقديره لواجبه، ومن حيث هي مصدر شعور الجماعة بحقها وشعورها بواجبها وفي قدرتها على البقاء وقدرتها للمقاومة واستعدادها للرقي (. . .) والثقافة هي التي هدت أوروبا إلى فلسفة القرن الثامن عشر وإلى ما أنتجت هذه الفلسفة من الاعتراف بحرية الفرد والجماعة، وبحقوق الإنسان في أمريكا وفي فرنسا (. . .) وكان من الأولويات التي أنتجتها الثقافة في عقول الأوروبيين والأمريكيين أن العلم حق للناس كالطعام والشراب والهواء، وأن من أوجب واجبات الدولة أن تمكن الناس من أن يتعلموا، وقد أصبح هذا أصلاً من أصول الحياة الحديثة»[6].

إن لهذا الدور الحاسم الذي أعطاه طه حسين للثقافة أهميته في دلالته، خصوصاً والثقافة تطرح اليوم في علاقتها بالتنمية، تطرحها المؤسسات المالية التي تمول برامج ومشاريع فتتذرع لتبرير عدم مردوديتها بالعوائق الثقافية المحلية. ويطرحها باحثون غربيون يفسرون أصل التخلف بالعامل الثقافي، أو يقولون إن اقتصاد السوق، والديمقراطية لا سبيل إلى إقامتها إلا على قيم ثقافية هي أصلاً قيم من صميم الثقافة الغربية (وسنعود إلى مناقشة هذه الدعوى). لكن الذي

---

(6) نفسه، ص 45.

نلاحظه هو أن هناك فارقاً بين تصور طه حسين للثقافة كمفهوم وكدور، وبين إشكالية الثقافة كما هي مطروحة الآن.

1) لقد آمن طه حسين بعالمية الثقافة الغربية، وأن هذه الثقافة قد نسخت كل الثقافات والحضارات فأصبحت هي الحضارة، وعلى الجميع أن يتبناها. ولذلك دعا إلى تعليم اليونانية واللاتنية لاستيعاب أصول الحضارة الغربية. هو طبعاً يقول إنه بدعوته هذه لا يريد لمواطنيه أن يفقدوا هويتهم. لكنه تحفظ لفظي لا ينفي دعوته في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** (إضافة إلى كتابات أخرى) إلى تغريب بلده مصر.

إن الغرب عنده قوة وقدوة. وقد يفسر موقفه هذا بوضعية الغرب في عصره: فقد كان الغرب يستعمر نصف الكرة الأرضية، ويسيطر على أكثر من 80% من اقتصاد العالم. أما النموذج الثقافي للكاتب المصري فقد كان أوروبا، وفرنسا بالتحديد. فلم تكن أمريكا قد دخلت العالم لتصبح القوة الغربية الأعظم، سيحصل ذلك بعد الحرب العالمية الثانية حين أصبحت تقود ما كان سُمي بالعالم الحر. وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي ستصبح أمريكا هي القطب الأعظم المسيطر على العالم. أما آسيا فمستبعدة من تفكير طه حسين، ولم يكن الأمر إلى أن يكون كذلك: فأقطارها كانت أغلبها في عهده ما تزال مستعمرة، وكانت ما تزال تتخبط في التخلف. وأما بعد الحرب العالمية الثانية فسوف تبني اليابان قوتها الاقتصادية، ثم ستعرف دول من شرق آسيا وبعدها دول من جنوب شرقها نمواً اقتصادياً معجزاً. وهكذا فإن القرن الحادي والعشرين إن لم يصبح قرناً آسيوياً فعلى الأقل ستكون آسيا قطباً من أقطابه. ولذلك فإن الدارسين الغربيين يفكرون كثيراً الآن بآسيا، ويشكل تفكيرهم هذا بعداً أساسياً في كتابتهم السجالية حول المسألة الثقافية (وكل النقاش الدائر حول القيم الآسيوية وهل لها علاقة بالمعجزة الاقتصادية الآسيوية). لكن

الأمور كانت تختلف كما قلنا في عهد طه حسين، حيث كان تفكيره يجري داخل ثنائية نحن والآخر، وهذا الآخر كان الغرب وحده لا شريك له.

2) حين تطرح المسألة الثقافية اليوم فإنها تطرح بمفهوم أوسع مما كان في ذهن طه حسين. فالثقافة التي يعنيها هي ثقافة الصفوة، أو «قادة الفكر» حسب عنوان أحد كتبه. هؤلاء ينشرون الفكر المستنير، يرشدون المجتمع ويقودونه إلى التحديث والديمقراطية. أما الثقافة التي يعنيها اليوم أولئك الذين يطرحون علاقة الثقافة بالتنمية فهي تلك التي تصوغ العقليات وتطبع السلوكات. هو إذن مفهوم أعمق للثقافة، لأنه يتعلق بالعقليات والعادات الذهنية والقيم الموجهة للسلوك عن وعي أو لاوعي.

الثقافة عند هؤلاء ثقافات، قد تتلاقى أو تتقاطع، كما قد تتصادم. أما الثقافة التي كانت في ذهن طه حسين فمفهومها معياري. فهو لم يكن يفكر في الثقافة كما يفكر الأنثروبولوجيون الذين يوسعون مفهومها ليشمل كل ما يقابل الطبيعة، وهو لا يهتم بالثقافة كما سيهتم بها مؤرخو «العقليات» (les mentalités) خاصة المؤرخين من أصحاب مدرسة الحوليات الفرنسية، وبتأثيرها العميق في التاريخ وفي المجتمعات. الثقافة عنده معيارية، نخبوية،عالِمة، تبلورت قيمها التي أصبحت عنده عالمية في فلسفة الأنوار.

3) الثقافة عند طه حسين محتواها الإنسانيات، غايتها تثقيف العقل وترقية الذوق وتهذيب السلوك. وسيختلف محتوى الثقافة ونوعية الفاعلين الثقافيين المؤثرين في عالم اليوم. فهم العلماء بالمعنى الدقيق للعلم، وأيضاً الاقتصاديون والمبتكرون في ميدان تكنولوجيا المعلومات. سيحتل الاقتصاد موقع الصدارة، وسيعتبر الاقتصاديون أن علم الاقتصاد أوسع من موضوعه المتخصص، فهو عندهم علم الإنسان، أينما كان، وأن منهجه معيار لكل العلوم

الاجتماعية. وسيكتسب أيضاً الباحثون في علم السياسة والمختصون بالعلاقات الدولية أهمية قصوى بسبب تداخل العالم وترابط ما هو محلي بما هو عالمي.

4) أوروبا عند طه حسين حضارة، أصبحت عالمية. أما الوجه الآخر لأوروبا كقوى استعمارية فهو غائب في تحليلاته وأحكامه. يقول طه حسين إنه ألف كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** بمناسبة معاهدة 1936 والتي تنازلت فيها بريطانيا عن بعض المطالب الوطنية للشعب المصري. ويهيب الكاتب بالمصريين أن يصلحوا من عقولهم وثقافتهم حتى يكونوا في مستوى المعاهدة! والذي يثير الاستغراب أيضاً هو حكم طه حسين على غزو نابليون لمصر فيما سمي بـ«الحملة الفرنسية»، ليقطع الطريق إلى الهند على إنجلترا. الحملة الفرنسية عنده لم تكن احتلالاً ولا غزواً استعمارياً بل «حملة مباركة»!

إذا كانت أوروبا حضارة واستعماراً معاً، فإن ليبراليينا اعتادوا أن يروا وجهها الحضاري أكثر من وجهها الآخر. ولذلك فهم لم يتميزوا بنضال كبير ضد الاستعمار. كانوا يرومون إصلاحات تدريجية يُتفاهم في شأنها مع المستعمر، على أمل الوصول إلى حكم وطني يبقى على روابط وثيقة مع الغرب. وقد كان هذا الموقف من أسباب عدم تجذر الليبرالية في المجتمعات العربية، إضافة إلى افتقارها لقاعدة اقتصادية وطنية تخلق طبقة اجتماعية تسعى إلى اكتساب شرعية سياسية تترجم شرعيتها الاقتصادية. وربما كان هذا الأمر صعباً في دول مستعمَرة أو شبه مستعمَرة اقتصادها مرتبط بالميتروبول (الدولة الاستعمارية).

مفهوم طه حسين للثقافة ودورها في التقدم والتحديث يختلف عن مفهومها حين تطرح علاقتها اليوم بالتنمية. فالثقافة عنده هي شأن صفوة تنشر التنوير والوعي بالديمقراطية. لقد كان في ذهنه ما رسخ لدى الكثيرين عن دور مفكري عصر الأنوار في تحويل المجتمعات

الغربية لتصبح ما هي عليه. **أما الثقافة الآن فقيمتها في مدى تكوينها للرأسمال البشري، صانع التنمية.**

أطروحة فيبر

كيف تصنع الثقافة التنمية؟

سؤال لا يقبله الماركسيون لأن التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية هي التي تحدد عندهم الثقافة، والتي تتغير بتغير الواقع المادي. هذه هي الأطروحة الماركسية التي قلبها ماكس ڤيبر بأطروحته القائمة على أن القيم الثقافية هي التي تحدد نوع ومستوى النشاط الاقتصادي. وإذا كانت الرأسمالية هي التي خلقت الثروة واقتصاد السوق فقد كان ذلك بفضل القيم الثقافية التي خلقتها البروتستانية. وهي نفس القيم التي أسست العقلانية الاقتصادية والحداثة الديمقراطية.

هذه الأطروحة قدمها ڤيبر في دراسة مقارنة شاملة بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى، وعاد إليها باحثون في السنوات الأخيرة، خاصة في مجالي الاقتصاد وعلم السياسة. إن الحداثة عند هؤلاء شيئان متلازمان: الرأسمالية أو اقتصاد السوق، والديمقراطية. وما كان للرأسمالية وللديمقراطية ـ عندهم ـ أن تكونا ممكنتين من دون أن تتأسسا على قيم ثقافية لا توجد خارج الثقافة الغربية.

والواقع أنه رغم الاتفاق بين ماكس ڤيبر وبين الكتّاب الغربيين القائلين اليوم بخصوصية الغرب وامتيازه، فإن الظرفية التاريخية التي صاغ في إطارها ڤيبر أطروحته المعروفة تختلف عن ظرفية هؤلاء. لقد كان ڤيبر يرد على ماركس ونظريته في تبعيته البنية الثقافية ـ أو ما سماه بالإيديولوجيا ـ لمستوى تطور التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية. فالبشر، وهم يكوّنون معتقداتهم وأفكارهم وقيمهم وتصورهم للعالم إنما يعكسون مرحلة تاريخية من تطور علاقاتهم المادية. والثقافة تتطور بتطور الشروط المادية لحياة الناس في حقبة تاريخية معينة. إلا

أن المحدد الحاسم للنشاط الاقتصادي عند ماكس ڤيبر هو القيم الثقافية، وليس الواقع الاقتصادي. فالبداية ليست علاقة الإنسان بالطبيعة وبالوسائط التي تنتج الخيرات التي يتفاوت امتلاكها والتمتع بها بتفاوت العلاقة بين الذين يعملون وينتجون والذين يملكون وسائل الإنتاج كما يقول ماركس، وإنما البداية عند ڤيبر هي نظام الأفكار والعقائد والقيم الفاعلة في النشاط الاقتصادي والخلاقة للثروة.

لقد صاغ ماكس ڤيبر سؤالاً رئيسياً: كيف أدت بعض العقائد الدينية إلى ظهور عقلية اقتصادية؟ وهو هنا يقصد العقيدة البروتستانية، والكالڤانية بالتحديد. فالسلوك الاقتصادي لا تحدده بالأساس ظرفية تاريخية أو سياسية بل **عقلية اقتصادية** معينة اختصت بها البروتستانية فخلقت المؤسسة الاقتصادية الرأسمالية المنفصلة عن المنزل، والمدارة بعقلانية في المحاسبة والتدبير، طلباً لربح متجدد لتوسيع الاستثمار وليس للإنفاق في التمتع ومظاهر البذخ والاستهلاك[7].

وتتمثل أيضاً هذه العقلانية في القانون كإطار تجريدي غير مشخص لضبط العلاقات في المجتمع وإدارة الدولة بواسطة **بيروقراطية عصرية** هي السمة التي تميز الدولة الحديثة عن غيرها من الدول التي عرفتها الأمم الأخرى عبر التاريخ. هؤلاء البروتستان خالقو الرأسمالية الحديثة «مجددون، متمرسون بمدرسة الحياة، يحسبون كل شيء ولكنهم جريئون، شديدو الإخلاص في عملهم، آراءهم صارمة، ملتزمون بالمبادىء البرجوازية»[8]. لقد تبنوا نموذجاً للسلوك ومعنى للحياة على النقيض تماماً من حياة النسك الكنسية، نسكهم في العمل الدنيوي وليس في المعابد المنعزلة. فالعمل بجهد

---

(7) Max Weber: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduit de l'Allemand par Jacque Chavy, éd. Plon, 1964, p. 26.

(8) *Ibid*, p. 73.

وإخلاص لاكتساب وتعظيم خيرات الدنيا هو إرضاء لله وامتثال لإرادته كما قال لوثر. لكن ڤيبر يرى أن الروح الرأسمالية ليست صادرة من تعاليم هذا الأخير، مؤسس البروتستانية (الذي عارض الربا كما وقف في وجه ثورة الفلاحين بألمانيا كما هو معلوم)، بل من تعاليم بروتستانية كالڤان. فالإنسان حسب لوثر عابر في هذه الدنيا في انتظار الخلاص، وعليه أن يقبل ما قسمه الله من مهن وأعمال.

يكون إذن قد خرج من صميم علم الكلام المسيحي (الثيولوجيا) نوع من التفكير المتميز الذي خلق عقلية الإنسان الغربي الحديث. ومن المسائل الأساسية التي خاض فيها فقهاء الكلام البروتستاني مسألة تقدير الله الأزلي لمصير كل إنسان: فقد قدر الله بقدره القديم من سيكونون أشقياء ومن هم الأصفياء، فتعلق رجاء الفرد البروتستاني بأن يكون من أصفيائه بفضل العمل الدؤوب المتقن والمنتج للثروة.

مؤرخو الأفكار من الغربيين يقولون إن مبدأ فردانية العقيدة في البروتستانية امتد ليشمل التربية وعلاقة الفرد بالمجتمع والسلوك الاقتصادي وأساس بناء الدولة. فقد تأسست على الفردانية حرية المبادرة وروح الابتكار والمغامرة في الاقتصاد، والتربية على الحرية في السلوك، وإقامة المجتمع السياسي على التعاقد بين إرادات أفراد أحرار. كما لاحظوا أن رواد الفكر الحديث في الفلسفة والاقتصاد والسياسة كانوا في الأغلب من البروتستان.

هذه العقلانية الحديثة ـ يرى ڤيبر ـ اختصت بها حضارة الغرب، فالعلم بمعناه الحديث غربي الأصل والتطور، وأيضاً القانون الوضعي. كما أرسى الغرب الحديث دعائم الدولة العصرية بدستورها المكتوب وقوانينها المجردة، دولة تديرها بيروقراطية بمعناها الحديث. والرأسمالية هي أهم إنجاز تاريخي للبروتستانية، وقد بنتها الطبقة البورجوازية وهي طبقة لا يمكن الحديث عن نظير لها في المجتمعات الأخرى.

إن دراسة ماكس ڤيبر للحضارات الشرقية إنما قام بها ليثبت أنه ولا واحدة منها عرفت العقلانية الحديثة ـ أو الحداثة العقلانية ـ التي أسست الرأسمالية والديمقراطية والعلم بمناهجه الحديثة المؤسسة على التجربة العلمية والصياغة الرياضية. فقد درس الحضارات اليهودية والصينية (الكونفوشيوسية) والهندية (الهندوكية والبوذية)، ولم يهتم إلا عرضاً بالإسلام وبالحضارة اليابانية. وقد أوصلته دراسته الواسعة هذه إلى نتيجة واحدة: وهي أنه ولا واحدة من هذه الحضارات قد تضمنت قيما يمكن أن تكون خلاقة للعقلانية الاقتصادية التي أسست الرأسمالية. فالكونفوشيوسية نظرة مغلقة إلى العالم، ونظام تربيتها أبوي سلطوي يثبّت بنية مجتمعية جامدة. والهندوكية قائمة على عقيدة التناسخ، ولذلك فهي تُديم نظاماً طوائفياً منغلقاً وتقاليده جامدة. والبوذية نموذجها حياة التأمل، فتتعالىٰ بذلك على عالم لا يعنيها تغييره. والنتيجة عند ڤيبر هي أن القيم في هذه الحضارات غير الغربية، وأخلاقياتها، ونظرتها إلى العالم وإلى الغاية من حياة الإنسان... كل ذلك لا يهيئها بطبيعتها لخلق عقلانية اقتصادية رأسمالية. لقد عرفت هذه الحضارات علوماً وسياسات، لكن الغرب يبقى عنده هو مبدع العلم بمعناه الدقيق، كما أن الغرب هو واضع علم السياسة، فليس في الآداب الآسيوية ما يرقى مثلاً إلى ما وجده ڤيبر عند أرسطو من تقعيد منهجي لعلم السياسة (أو نظرية السياسة).

ومع ذلك لم يكن ماكس ڤيبر أول من أقام العلاقة بين البروتستانية والاقتصاد العصري، فقد سبقه كتاب إلى ذلك، وهو نفسه يذكر بعضهم(9). فهو يشير إلى إيميل دولافالي، وهو كاتب بلجيكي

(9) Reinhard bendix: *The Protestant Ethic - Revisited: Comparative Studies in Society and History*, Volume IX, 1967.

ألف كتاباً في الاقتصاد ذاع في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وإلى فصل خاص منه بالذات بعنوان: «**أثر المذاهب الفلسفية والدينية على إنتاجية العمل**»، بيّن فيه فضل البروتستانية على ازدهار أقطارها. وهو يقارن بين البروتستانية والكاثوليكية وعلاقتها بالحرية والازدهار، وهو بذلك إنما يدخل طرفاً في الجدل الذي كان دائراً بين أنصار كل من هذين المذهبين في بلده. ويشير ڤيبر إلى كاتب آخر، وهو «أرنولد» الذي ربط هو أيضاً بين البوريتانية (وهي طائفة بروتستانية)، وظهور المؤسسة الاقتصادية الحديثة. ويذكر أيضاً «جون كيتس»، وهو كاتب اهتم بالمسألة الدينية في اسكتلندا والدور الكبير للكنيسة في هذا البلد، وأبرز خاصة ـ كما سيفعل ڤيبر ـ نظرة الكاثوليكية إلى الفقر واعتباره فضيلة، في حين أن البروتستانية تعلي من شأن الرفاه، والتوفير والربح. ونفس الموقف الفكري يجده ڤيبر عند كاتب آخر وهو «باكل»، والذي قارن بين دور البروتستانية في اسكتلندا وإنجلترا ودورة الكاثوليكية في إيرلندة. فالبروتستانية في إنجلترا قاومت الخرافات، وأضعفت سلطة رجال الكنيسة، وأشاعت التسامح، في حين أن أثرها في اسكتلندا اختلف تماماً.

ما زال كتاب ڤيبر: **الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية تناقش** أطروحته الأساسية على الرغم من مرور ما يقارب القرن على نشره (نشر عام 1905). صحيح أن هناك من ينتقد الأطروحة بشواهد تاريخية، مثلاً حالة المدن ـ الدول الإيطالية والتي عرفت ازدهاراً اقتصادياً ورأسمالية تجارية في القرنين الرابع عشر والخامس عشر رغم أنها كاثوليكية. لكن معظم الدارسين سلموا بوجود علاقة بين البروتستانية ونشأة الرأسمالية، رغم وجود حالات هنا أو هناك تثبت العكس. إلا أن ڤيبر طبق منهجه القائم على صياغة نموذج مثالي (Ideal Type) يجرد منه الحالات التي وجدت فيها رأسمالية في بيئة كاثوليكية، أو وجدت رأسمالية غير مستندة على مرجعية من القيم

الدينية، ليبقى النموذج صالحاً لتفسير عام. وما زال الباحثون يدرسون حالات يجدون فيها تصديقاً لفرضية ڤيبر. مثلاً دراساتهم عن بلدان أمريكا اللاتينية، حيث نشط في هذه الدول الكاثوليكية تبشير بروتستاني قام به دعاة أمريكيون شماليون. وهكذا تكونت أقليات بروتستانية هامة نشطت في هذه البلدان، فهي تبلغ حوالي 20% في البرازيل، ومن 15% إلى 20% في الشيلي، و13% في الجواتيمالا، وخمس سكان نيكاراجوا بروتستان، وأبرزوا النشاط الاقتصادي المتميز ونمط حياة هذه الأقليات البروتستانية.

الامتياز الغربي

إن دعاة الامتياز الاستثنائي للثقافة الغربية يؤكدون أن الحداثة اليوم شيئان مترابطان: اقتصاد السوق، والديمقراطية، وأنه ما كان لهما أن يكونا ممكنين خارج القيم الثقافية الغربية. وإذا كانت القيم البروتستانية بالذات هي التي خلقت العقلانية الاقتصادية الرأسمالية، والقيم الديمقراطية، فإن الإصلاح البروتستاني (وأيضاً الإصلاح المضاد الذي عرفته الكاثوليكية بدورها) جعل الفروق بين هذين المذهبين المسيحيين تتضاءل. معنى ذلك أن المستثنى من الحداثة بمفهومها الصحيح عندهم ليس فقط الحضارات والأديان الشرقية غير المسيحية، بل حتى المسيحية الأرثوذوكسية، والمثال على ذلك روسيا.

إن روسيا عندهم ليست منتمية حقيقة إلى الحضارة الغربية[10]، فهي لم تعرف التحولات الكبرى التي أنشأت الغرب الحديث: فهي لم تعرف الإصلاح الديني، ولم تعرف نظام الإقطاع الذي كان له دور

---

(10) Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, ed. Simon and Schuster, New York, 1996, pp. 139-142.

تاريخي في تطور النظام العقاري والملكية الفردية، ولم تشهد حركة التنوير، ولا الدولة الوطنية، ولا فصل الدولة عن الدين، ولا تعددية اجتماعية وسياسية. ومن القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر تبنت روسيا الحضارة البيزنطية والتي هي حضارة شرقية، ووقعت تحت حكم المغول. وفي القرن السابع عشر حاول بطرس الأكبر وبقرارات صارمة إلحاق روسيا بالغرب بدعوى تحديثها، لكنها قرارات لم تمس عمق البلاد.

يعتبر بعض الباحثين أن أول تغريب شامل لروسيا حدث بعنف تحت النظام الشيوعي على يد لينين ثم ستالين. لأن الماركسية إيديولوجية غربية. لكن منتقدي الإتحاد السوفيتي اعتبروا أن هذه الإيديولوجية وجدت تربة خصبة في بلد لم يعرف تقاليد الحرية والديمقراطية، وهو قد بقي خارج الحداثة الغربية الليبرالية بنظامها الإقتصادي والسياسي: فتأميم الدولة وسائل الإنتاج وتعميم اقتصاد القطاع العام جعل الناس سخرة في يد الدولة، والنظام السياسي كان نظام الحزب الوحيد بسلطويته البيروقراطية. ثم انهار الاتحاد السوفيتي ليعود يتلمس طريقه إلى اقتصاد السوق والديمقراطية في كثير من التعقيد. وانقسم الروس أمام أزمتهم الحالية إلى فريقين: فريق لم يرضه ما حل بروسيا من تدهور ومهانة أمام الغرب، فنادى بقومية روسية متشددة، وفريق آخر لا يرى مخرجاً سوى الدخول في مدار الحضارة الغربية الليبرالية، رغم صعوبات التحول وأزماته. وهذا الانقسام يذكّر بانقسام سابق عرفه المثقفون الروس في القرن الماضي بين دعاة التحديث التغريبي ودعاة العودة إلى الروح السلافية الروسية.

فوكوياما وفيبر

فرنسيس فوكوياما هو أيضاً يقول بالامتياز الاستثنائي للثقافة الغربية. وهو أيضاً يعتمد أطروحة ماكس ڤيبر ولو ببعض تعديلات.

في كتابه **الثقة** (Trust) يستند فوكوياما على مفهوم وضعه (James Colman) وهو مفهوم الرأسمال الاجتماعي، ويميزه عن الرأسمال البشري. فهذا الأخير يتكون في المدارس والمعاهد والجامعات، والتي تعد المنتجين في مجال الاقتصاد والخدمات والمهن والإدارة. أما الرأسمال الاجتماعي (Social Capital)[11]، فهو رصيد متوارث من قيم وأخلاقيات ودراية تكتسب وتتناقل في الأسرة والمجتمع، يُتوافق عليها ويُتعامل بها في العلاقات والمعاملات. ويعرفه كولمان بأنه «قابلية الناس أن يعملوا معاً من أجل أهداف مشتركة كجماعات وتنظيمات». وهو ينطلق من المبدأ الذي ينطلق منه الاقتصاديون الليبراليون، وهو أن السلوك الإنساني ليس اعتباطياً، بل سلوك معقول توجهه المنفعة، فكل إنسان حيثما كان وفي أي وقت كان فهو يطلب منفعته. ونشاط الناس الاقتصادي تحدوه المنفعة الشخصية. وبمقدار ما تنظم المنافع الشخصية وتتبادل، بمقدار ما يعم خيرها أكبر عدد من الناس. ويكون النشاط الاقتصادي أجدى وأعم نفعاً إذا استند على رصيد **الرأسمال الاجتماعي** بخصائصه التي يحددها كولمان: منها رصيد المعلومات وسهولة الحصول عليها وتبادلها، ومنها الثقة حين تكون قيمة أخلاقية راسخة في تعامل الأفراد والمؤسسات والتنظيمات. والرأسمال الإنساني ليس قيمة منتجة ما لم يسنده رأسمال اجتماعي، بمعنى أنك تستطيع أن تكوّن الناس في مختلف ميادين المعارف والمهن والتخصصات، لكنهم لن يكونوا حقيقة منتجين ما لم يكن مجتمعهم قد تواطأ على قيم اجتماعية من ثقة في التعامل، والتزام بالتعاقد، ووجود بيئة اجتماعية تتيح تدفق المعلومات، وأخلاقيات العمل والجد فيه

---

(11) James S. Calman: *Social Capital in the Creation of Human Capital,* American Journal of Sociology, 1988, Universtiy of Chicago Press.

وإتقانه. وهذا كله رأسمال اجتماعي يأتي من التربية التي توفرها الأسرة ومن رصيد القيم والسلوك في المجتمع[12].

إن الأسرة هي أولى المؤسسات المجتمعية المنتجة للرأسمال الاجتماعي والمعتمدة عليه، وذلك في مظهرين على الخصوص: نوع التربية التي تتوارثها الأسرة من جهة، وتكتسبها من محيطها الاجتماعي من جهة ثانية. فهناك أسر لها أكثر من غيرها رصيد متوارث بمعنى أن هناك رأسمالاً اجتماعياً يتكون لعائلات أكثر من غيرها بفضل ما تراكم لديها كأسرة عبر أجيالها، وذلك فيما يتعلق بنوع التربية والمعارف والدراية بالحياة وفن السلوك الاجتماعي، وأيضاً شبكة علاقاتها الاجتماعية المتميزة التي تتيح لأبنائها دخولاً أفضل في الحياة. أما الثقة فهي عند فوكوياما أهم القيم المنتجة للرأسمال الإجتماعي. وعليها يتوقف بناء الاقتصاد، وحجم مؤسساته. فالبلدان ذات الثقافات التي تعلي من شأن العائلة القوية المتراصة، فإن الثقة تكون أساساً بين عشيرة العائلة، وينعكس ذلك على طبيعة وحجم المؤسسات الاقتصادية. فالشركات في هذه البلدان تكون غالباً شركات عائلية، بخلاف البلدان التي تكون فيها الثقة قيمة اجتماعية تتجاوز حدود العائلة، فإنها هي التي توجد فيها شركات ضخمة. من هنا يقوم فوكوياما بتصنيف للبلدان وحضاراتها بناء على انحصار الثقة داخل حدود العائلة أو اتساعها خارجها. وهكذا وجد أن مجال الثقة هو أساساً مجال العائلة في بلدان كفرنسا وإيطاليا والصين، وأن علاقات الثقة تمتد إلى مجال أوسع من مجال العائلة في بلدان مثل أمريكا واليابان. وهذا ما يفسر عنده كون الشركات العملاقة موجودة في هذين البلدين أكثر مما هي موجودة في البلدان

---

(12) Françis Fukuyama: *Trust: The Social Vertues and the Creation of Prosperity*, ed, Hamish hamilton, London 1995, pp. 26-29.

الثلاثة المذكورة[13]. فتكون أمريكا أقرب بثقافة الثقة إلى اليابان منها إلى فرنسا أو إيطاليا. وهكذا جمع بين أمريكا واليابان كما اجتمعا في شخصه نفسه وهو الأمريكي ذو الأصل الياباني. ونفس الأصل الآسيوي يفسر اهتمام فوكوياما بالمقارنات العديدة التي يزخر بها كتابه بين الثقافة الغربية وثقافات الشرق الأقصى، وهو لا يهتم بعالم الإسلام وحضارته كما هو الشأن عند صمويل هنتنجتون (وهذا الأخير إذا حصل وتحدث عن الإسلام ـ وهو لا يتحدث عن الحضارة الإسلامية بل عن الإسلام كدين وكـ «أصولية» ـ فهو يرجع إلى مراجع من الدرجة الثانية، ولمستشرقين متحيزين أمثال برنارد لويس).

لكن الإثنين يتفقان في شيء: وهو التأسي على أن الولايات المتحدة هي بصدد فقدان رصيدها الاجتماعي الذي يتمثل في كثرة وحيوية المنظمات الطوعية في المجتمع الأمريكي، (وهي ظاهرة سبق وأن سجلها ملاحظ فرنسي ذكي في وصفه للمجتمع الأمريكي في القرن الماضي، وهو أليكسي دو توكڤيل، ولو أن وصف هذا الأخير لا يخلو من تناقض، فهو من جهة يتحدث عن فردانية الأمريكيين وغلوِّهم فيها غلوّاً ينتهي إلى عزلة الفرد الأمريكي وغربته وانعكافه على عالمه الصغير أسرته وأصدقاؤه، لكنه من جهة ثانية يتحدث عن ميل الأمريكيين إلى العمل الطوعي المشترك وازدهار التنظيمات الطوعية في المجتمع الأمريكي).

لكن هنتنجتون أشد خوفاً على مستقبل الهوية الثقافية الأمريكية، والتي يرى أنها تماسكت دائماً بسبب وجود عدو خارجي. فقد تكونت أمريكا في مواجهة أوروبا وكبديل لها: فأوروبا هي الماضي وأمريكا هي المستقبل. وأوروبا كانت هي النظام الملكي المطلق، وسلطان الكنيسة، والإقطاع، والأرستقراطية. أما أمريكا في نظر

---

(13) *Ibid*, Chapters 11, 12.

الأوروبيين الذين هاجروا إليها أو أعجبوا بها فهي الحرية والتسامح الديني وغياب سلطة الكنيسة، وهي النظام الجمهوري. وفي القرن العشرين تحالفت أمريكا مع أوروبا الليبرالية ضد النازية، ثم ضد المعسكر الشيوعي، ووضعت مشروع مارشال وأقامت حلف شمال الأطلسي لمواجهة هذا الأخير. كما تحالفت أمريكا مع اليابان وعززت تركيا واليونان لحصار الاتحاد السوفيتي، وواجهته هو والصين في الحرب الكورية كما دعمت كوريا الجنوبية، وأيضاً طورت لمواجهته برنامجها النووي ووضعت مخططها لغزو الفضاء[14].

والآن ما هو العدو الخارجي لأمريكا بعد انهيار الاتحاد السوفيتي؟ هو الإسلام أو الخطر الأخضر في تقدير هنتنجتون وهو يتحدث عن «الحدود الدموية» بين الإسلام والغرب[15].

إن خطر انحلال الهوية الأمريكية ليس سببه اختفاء عدو خارجي وحسب، بل يراه أيضاً في الخلل الحاصل في التركيبة الاجتماعية الأمريكية وانحلال الهوية الثقافية الأمريكية التي لا يمكن إلا أن تكون هوية غربية. فالخلل الاجتماعي يراه في تفكك الأسرة، وانتشار المخدرات، والعنف والجريمة المنظمة[16]. أما خطر انحلال الهوية الثقافية الغربية لأمريكا فيرى سببه آتياً من الهجرة. لقد كان المهاجرون إلى أمريكا فيما مضى حريصين على الاتصهار في المجتمع الجديد. كانت الأمْرَكة أفقاً وطموحاً. أما المهاجرون الآن فهم أكثر تعلقاً بأصولهم الثقافية. والمهاجرون خاصة من أمريكا اللاتينية وآسيا ينجبون أكثر، ومن المتوقع أن لا تتجاوز نسبة البيض

---

(14) S. Huntington: *Erosion of America, National Interest,* Foreign Affaires, Sep. Oct. 1997.

(15) S. Huntington: *The Clash of... op. cit,* pp. 254-265.

(16) S. Huntington: *Erosion of...* (مقال مذكور).

من أصل أوروبي نصف سكان الولايات المتحدة في منتصف هذا القرن. ولذلك، فإن في أمريكا الآن جدل كبير بين المتمسكين بالهوية الغربية للثقافة الأمريكية وبين المدافعين عن التعددية الثقافية (multiculturalism)، والتي يناهضها بشدة هنتنجتون وغيره من الذين يرون فيها تهديداً للهوية الأمريكية التي قامت على قيم ثقافية غربية ليبرالية. على أمريكا ـ يقول هنتنجتون ـ أن تستمر في قيادة الغرب، ولا يمكنها ذلك إلا بالتماسك الداخلي ومنع أية قوة أو تحالف قوي من تهديد قيادتها للعالم. والتماسك الداخلي يكمن في أن تستمر أمريكا متمسكة بقيمها الثقافية الغربية الخالصة التي تأسست عليها. أما التعددية الثقافية فسوف تنتهي إلى نسبية ثقافية وإلى تواجد خليط من ثقافات الجماعات المهاجرة التي تعتبر أن لكل واحدة منها اعتبارها وقيمتها في ذاتها بدل أن تقاس بمعيار القيم التي استقرت عليها أمريكا.

الغرب يدافع عن نفسه

يكتب أستاذ من جامعة هارفارد ما يلي: «إن الثقافات ليست كلها متساوية تؤدي إلى إنتاجية عالية بالمعنى المادي. قد تكون من الناحية الروحية متساوية، أو بعضها يتفوق في ذلك على الآخر. وقد يكون بعضها أسرع في الهداية إلى العالم العلوي، لكنه لا يكون أسرع في صناعة السيارات. بل يمكن أن أدفع بأن هناك ثقافات يمكن أن أسميها ثقافات «مخدِّرة». وأكرر أنها ثقافات مخدِّرة لأنها عائقة للذين هم متعلقين بها. هي ثقافات يجد فيها أصحابها العزاء والسلوان، إلا أنها تعوق قدراتهم على المنافسة في العالم الحديث»(17).

---

(17) David S. Landes: *The Role of Culture in Sustainable Development*, in Proceedings of the Conference on: *culture counts*, cosponsored by Government of Italy, and the World Bank, Florence, 1999, p. 30.

هناك إذن ثقافات عائقة، بل مخدرة لأنها لا تصنع سيارات! وصاحب هذا الكلام يقطع بامتياز الثقافة الغربية التي وإن تعلمت من حضارات شرقية ـ ويذكر الصينية منها بالذات ـ فهي قد تعلمت لتطور وتبتكر، كما فعلت بالأسلحة النارية وصناعة الورق أو الطباعة مما اخترعه الصينيون. ويرى أن من حظ أوروبا أنها كانت منقسمة إلى مملكات وإمارات ودوقيات تتنافس فيما بينها فتضطر إلى معاملة أفضل لمواطنيها وإلا هاجروا من إمارة إلى أخرى. والكاتب يردد ما قيل كثيراً من أن ميزة أوروبا أنها عرفت حق الملكية الخاصة، خلافاً لبقية العالم وخاصة آسيا. واعتبر اختراع أوروبا للنظارات حاسماً لأنه ضاعف القدرة على العمل والقراءة والكتابة واستعمال الأدوات. وهو أيضاً يقف عند حركة الإصلاح الديني التي خلقت في أوروبا إنساناً جديداً يعيش من أجل العمل، فهو لم يعد يعمل ليعيش أو ليعيل نفسه وحسب، بل هو يعمل لأنه يُحب العمل، والابتكار فيه وتطويره، أي أصبح عمله حباً في العمل[18].

كل هذه وغيرها دعاوى يحتج بها دعاة امتياز الثقافة الغربية وقيمها والذين عادوا بقوة في الحقبة الأخيرة إلى أطروحة ماكس ڤيبر المعروفة. وإذا كانت قضية هذا الأخير هي قلب المنهج الماركسي في تفسير علاقة الإنسان وثقافته بالعالم، وذلك بدءاً بالثقافة ونوعيتها في تحديد النشاط الاقتصادي، فإن دعاة امتياز ثقافة الغرب الليبرالي اليوم هم في موقف دفاعي، فهذا الامتياز الغربي لم يعد شيئاً مسلماً به نظراً للتطورات الحاصلة على مستوى العالم. فهناك إدراك بل تخوف لديهم من أن الغرب لن يكون هو القوة الوحيدة في عالم الغد، وأن الحضارة الغربية لم تعد مرادفة للحضارة العالمية، وأن هناك يقظة للحضارات والهويات الثقافية بحيث أن العالم لن يكون عالمي

(18) *Ibid.*, p. 29.

الثقافة، بل متعدد الثقافات. فحتى لو أكل الجميع «الهمبورجر» ولبسوا «الدجينز» فهذا لا يعني أن العالم أصبحت حضارته واحدة.

إن الغرب يدافع عن نفسه: هذا هو ما نفهمه نحن من دعوى امتياز الحضارة الغربية، وأن قيمها هي وحدها المؤسسة للحداثة الاقتصادية والحداثة السياسية الديمقراطية. لقد كان لهذه الدعوى ما يبررها والغرب يهيمن على العالم. فقد انتشر الغرب يغزو العالم، خاصة منذ ثورته الصناعية الثانية التي مكنته من التحكم في أسواق المعمور، والسيطرة على مصادر المواد الخام، والتحكم في شبكات المواصلات والاتصالات لربط العالم بعواصم الدول المستعمرة، وبمراكز إنتاج المواد المصنعة، كما احتكر صناعة السلاح. وقد رسخ في أذهان الشعوب المستعمرة، خاصة نخبها، أن قوة الغرب راجعة إلى قوة مؤسساته وتنظيماته ومصداقية قيمه الثقافية. ولذلك تبنت حركات الإصلاح في البلدان غير الغربية هذه القيم ودعت إلى اقتباس قيم الغرب ومؤسساته وتنظيماته، إما اقتباساً كاملاً يطابق بين التحديث والتغريب، وإما بمحاولة اقتباسها اقتباساً يساعد على النهضة ولا يفقد الأمة هويتها. وحين بدأ الوعي بضرورة الإصلاح كان ذلك لحاجات عملية، ولضرورات دفاعية، بالمعنى الحرفي للدفاع، أي تحديث الجيش لمواجهة الغزو الأوروبي. وقد شهد القرن الثامن عشر بداية انحسار الإمبراطورية العثمانية وهزائمها في حروبها مع قوى أوروبية. فقد فرضت عليها معاهدة كونشوك ـ فينارجه (1774) استقلال القرم، ومنح حرية الملاحة لروسيا في البحر الأسود، وتنازلها عن مصب الدانوب، والقبول بنوع من الحماية الروسية على الأرثوذوكس من رعايا الدولة العثمانية. كما تقلصت الحدود العثمانية مع النمسا. وقد اضطر السلطان سليم الثالث إلى إدخال إصلاحات إثر صدمة الثورة الفرنسية. كما أن بداية الإصلاح في كل من مصر وتونس والمغرب كان يعني أولاً إصلاح الجيش، وهو ما اصطلح

عليه بـ«النظام»، وترتبت عليه إصلاحات سميت بـ«التنظيمات».

إلا أن الإصلاحيين أدركوا أن التفوق العسكري لأوروبا وراءه تنظيم متقدم للمجتمع بكامله، في تدبير الاقتصاد وتنظيم المجتمع وبناء مؤسسات الدولة. بل حتى إصلاح الجيش نفسه ترتبت عليه إصلاحات أخرى كان لا بد من القيام بها: كان لا بد لتنظيم جيش عصري من إدخال علوم حديثة، أي إصلاح نظام التعليم، فكان منتظراً أن يقاوم المشايخ والعلماء التقليديون هذه الإصلاحات لأنها تهدد سلطتهم العلمية المتوارثة. وأيضاً فإن إنشاء جيش نظامي محترف استلزم تأمين موارد تمويله، مما اقتضى إصلاحاً في نظام الجباية بفرض ضرائب جديدة قاومها السكان وتحالف معهم العلماء التقليديون الذين لم يكونوا يعترفون إلا بالضرائب الشرعية. وعلى كل، فلم تكن الموارد الذاتية كافية لتمويل الإصلاحات، سواء دفعت إليها ضرورات وطنية أو فرضت من قوى أجنبية. وهكذا تم اللجوء إلى الاقتراض الخارجي، فغرقت الدول المهددة في استقلالها في مديونية خارجية ثقيلة كانت ذريعة لاستعمارها. كما أن نفس المديونية الخارجية والتي لجأت إليها دول العالم الثالث في العقدين أو الثلاثة الأخيرين ستفرض عليها في الربع الأخير من القرن العشرين ما سمي بإعادة الهيكلة بتكلفتها الاجتماعية الباهظة. وهكذا رفعت شعارات جديدة بدعوى ضرورة الانطلاق الاقتصادي وتحقيق التنمية: تحرير الاقتصاد وتأهيله، إصلاح الإدارة والعدلية، إصلاح نظام التربية والتعليم، الشراكة وتفعيل منظمات المجتمع المدني... وكل هذا يقتضي ترسيخ ثقافة ليبرالية جديدة.

وهي في الواقع إيديولوجية جديدة رغم أن الليبرالية الجديدة نادت بنهاية عصر الإيديولوجيات. ورغم أن هذه الإيديولوجية الليبرالية الجديدة لها أنصار كثيرون خارج الغرب، إلا أنها إيديولوجية

غربية بالأساس، بل إيديولوجيا يدافع بها الغرب عن جدارته لقيادة العالم، وعن عالمية قيمه الثقافية.

إن الغرب يدافع عن نفسه الآن، فهو لأول مرة في تاريخه الحديث، ومنذ أخذ يبسط سيطرته الاقتصادية والثقافية والسياسية والعسكرية على العالم، هو الآن يدرك أنه لن يكون في المستقبل القوة الوحيدة في العالم.

هناك تحديان يعتبرهما الغرب مهددين لهيمنته التقليدية على العالم: الأول ديموغرافي، والثاني اقتصادي.

التحدي الديموغرافي

لقد ارتبط صعود القوة الاقتصادية للغرب بوتيرة نمو ديمغرافي متصاعدة. فحوالي سنة 1650 قدر سكان أوروبا بما فيها روسيا بـ 100 مليون نسمة، وفي سنة 1800 تضاعف العدد، واستمر يتصاعد. وفي غمرة هذا التزايد السكاني ألف مالتس كتابه الشهير «**بحث في السكان**» (1798) والذي تنبأ فيه بمجاعة جارفة لأن «قوة السكان تتزايد تزايداً أعظم بكثير من قوة الأرض على إنتاج الغذاء للإنسان».

فهذه الزيادة كانت تتضاعف كل خمس عشرة سنة في كل من بريطانيا وفرنسا وأمريكا. إلا أن هناك عوامل ثلاثة لم تتحقق بسببها نبوءة مالتس[19]:

أ ـ الهجرة، خاصة من بلده بريطانيا، حيث هاجر في العشرينات من القرن التاسع عشر أكثر من 200.000 ألف نسمة، وفي منتصف القرن التاسع عشر بلغ عدد المهاجرين البريطانيين مليونين ونصف.

---

(19) Paul Kennedy: *Preparing for the Twenty-First Century*, ed. Harper Collins, 1993, pp. 5-8.

وما بين 1815 و1914 كان قد هاجر 20 مليوناً بريطانياً نحو أمريكا وإلى كندا وأستراليا وجنوب إفريقيا.

ب ـ تطور تكنولوجيا الزراعة في بريطانيا حيث زاد إنتاج المزارع بفضل ما أطلق عليه «الثورة الزراعية».

ج ـ الثورة الصناعية، والتي أحلت قوة الآلات المسيرة بطاقة الفحم (الثورة الصناعية الأولى) والكهرباء (الثورة الصناعية الثانية) محل قوة الحيوان والإنسان، فتضاعفت أضعافاً مضاعفة قوة الإنتاج. إلا أن تشاؤم مالتس ما زال يهدد القسم الكبير من شعوب الأرض، خاصة في العالم الثالث حيث من المتوقع أن يبلغ سكان الأرض عشرة ملايين نسمة في منتصف هذا القرن، وهي زيادة لا تتناسب مع زيادة إنتاج الغذاء. فهل تستطيع القوة التكنولوجية وبناء سياسة تضامنية على مستوى العالم أن تحققا التوازن بين زيادة السكان وإنتاج الغذاء؟

هناك من المحللين الغربيين من يرى في هذه الزيادة السكانية تهديداً للغرب. فتزايد السكان في هذا الأخير أقل بكثير من تزايدهم في العالم النامي، خاصة في العالم الإسلامي. فمن المتوقع أن تبلغ نسبة المسلمين سنة 2025 حوالي 30% من سكان العالم، وسيكونون أكثر تعلماً وتحضراً وفي مستوى صحي أفضل (وهذا هو ما يفزع أمثال صمويل هنتنجتون).

إن نتائج الانفجار السكاني معروفة: هجرة من الأرياف، والتضخم العشوائي للمدن وتريبفها، ونقص التجهيزات وتدهورها في المدن وانعدام الأمن فيها، وهجرة سرية إلى البلدان الغنية والتي تقيم تحصينات في وجه هذه الهجرة التي تستمر مع ذلك عبر شبكات تهريب يد عاملة رخيصة تقوم بأعمال لا يتحملها سوى المهاجرون.

إن أوروبا التي تقيم الآن جداراً ضد الهجرة كانت في القرن

الماضي وإلى العشرينات من هذا القرن بلداناً خرجت منها هجرات كثيفة. فما بين 1825-1924 هاجر حوالي 55 مليون أوروبي، هاجروا من أوروبا إلى الولايات المتحدة وكندا وأستراليا ونيوزلندة وجنوب إفريقيا وإلى غيرها من المستعمرات. ثم أصبحت الهجرة من الجنوب إلى الشمال، وتزايدت ظاهرة الهجرة السرية منذ التسعينات من القرن الماضي رغم التشدد في قوانين الهجرة وإقامة الحواجز لصدها. ففي الوقت الذي ينادَى فيه بتحطيم الحدود أمام حرية انتقال البضائع والرساميل يقيم الغرب حواجز في وجه حرية انتقال البشر.

ومع ذلك فالهجرة السرية تتسرب، والمهاجرون الذين اكتسبوا جنسية بلدان المهجر أصبحوا يغيرون (في بعضها على الأقل) من تركيبتها الاجتماعية. فهناك الآن في أوروبا الغربية 13 مليون مسلم من المهاجرين وأبنائهم، و10% من مواليد أوروبا الغربية من أبناء المهاجرين، وفي بروكسيل وحدها تبلغ هذه النسبة 50%. وفي منتصف هذا القرن من المتوقع أن يكون نصف سكان الولايات المتحدة من غير البيض، 25% منهم من أمريكا اللاتينية[20].

ومن نتائج هذا كله أن بلدان أوروبا والولايات المتحدة أصبحت مشغولة هي أيضاً بمشكل الهوية، والحال أن هذا المشكل كان فيما قبل مشكلاً تخوض فيه بلدان الجنوب ومثقفوها، أي البلدان التي وقعت تحت هيمنة الثقافة الغربية. إلا أن البلدان الغربية أصبحت هي أيضاً مهمومة بمستقبل هويتها الثقافية، وأيضاً بمستقبل قوانينها ونظم دولتها العلمانية: كيف التوفيق ـ وهل ذلك ممكن ـ بين هذه القوانين والنظم وبين حق الجماعات الثقافية داخل المجتمعات الأوروبية والأمريكية في ممارسة خصوصياتها الثقافية بما فيها الدينية؟ وهل

---

(20) S. Huntington: *The Clash of...* pp. 117-120; Paul Kennedy, *Ibid,* pp. 21-46.

المواطنة انصهار كامل وتطبيع اجتماعي ونسيان للأصول الثقافية، أم المواطنة يمكن أن تكون تمتعاً بالحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية مع المحافظة على الخصوصية الثقافية؟ هل المواطنة ذوبان كامل يقطع الصلة بالقيم الثقافية الأصلية المرتبطة بالبلدان التي قدم منها المهاجرون، أم المواطنة انتقائية تأخذ بالمكتسبات الاجتماعية والمدنية والسياسية وتتميز بهويات ثقافية خاصة؟ ما مصير الهوية الثقافية الجامعة ـ والتي هي هوية غربية حسب دعوى دعاة الانصهار الكامل ـ أمام دعوى التعددية الثقافية؟ هذه وغيرها أسئلة مطروحة الآن على البلدان الغربية التي أصبح المهاجرون وأبناؤهم فيها مواطنين متجنسين.

لكن، وبالمقابل، هناك سؤال آخر يتعلق بمستقبل الثقافات الأصلية للمهاجرين الذين أصبحوا مواطنين في دول المهجر: ما هو مستقبل ثقافاتهم في موطنهم الجديد؟ فإذا نظرنا إلى المسلمين منهم، فإن استمرار تماسك هويتهم الثقافية يتوقف إلى حد كبير على استمرار هويتهم الإسلامية. فما هو إذن مستقبل الإسلام في أوروبا؟ إن الإسلام كعقائد سيظل هو هو، لكن الإسلام وكما أنه كيَّف مجتمعات متعددة فهو أيضاً يتكيف بها. فهل يمكن إذن الحديث في المستقبل عن إسلام أوروبي؟ لا شك أن الإسلام في الغرب سوف يتطبع بمجتمعات وحضارة هذا الأخير، وربما سوف يكون هناك فقه إسلامي أوروبي باجتهاداته وخصائصه. كما أن الحضارة الأوروبية سوف تغتني بدورها ولا شك بروافد الثقافة الإسلامية.

التحدي الاقتصادي

هناك تحد ثان يواجه الغرب ويجعله يدافع عن نفسه، وهو صعود القوة الاقتصادية لآسيا. لقد ظلت اليابان هي الدولة الوحيدة غير الغربية التي بنت اقتصاداً قوياً بوتيرة نمو كبيرة بعد الحرب العالمية

الثانية. ثم في الثلاثين سنة الأخيرة حققت دول شرق آسيوية (هونغ كونغ، تايوان، جنوب كوريا) ما سمي بالمعجزة الاقتصادية الآسيوية لأنها تحققت بوتيرة نمو لم يسبق لها تاريخياً نظير. ثم لحقت بها دول من جنوب شرق آسيا (أندونيسيا، ماليزيا، سنغافورة، تايلاند). وعلى سبيل المقارنة، فإن بريطانيا قد ضاعفت في القرن الماضي إنتاجها خلال 58 سنة، وأمريكا خلال 47 سنة، أما اليابان في هذا القرن فقد ضاعفته في 33 سنة، وكوريا الجنوبية ضاعفته في 11 سنة، والصين في 10 سنوات.

إن هذا النجاح الاقتصادي الهائل أشاع لدى الآسيويين الثقة بثقافتهم وقيمهم الآسيوية الخلاقة لمعجزتهم الاقتصادية، فساجلوا بها القيم الغربية: أسبقية الروح الجماعية، والنظام، والتضامن العائلي، واحترام السلطة والتراتبية في الدولة والمجتمع والمؤسسة الاقتصادية والعائلة. كل ذلك مقابل الفردانية التي هي ركيزة الحضارة الغربية.

بل إن النجاح الاقتصادي الآسيوي الهائل قد أثار جدلاً بين الاقتصاديين الغربيين أنفسهم، خاصة بين مدرستين: الماركنتيلية الجديدة، والليبرالية الجديدة. فالتجاريون الجدد دافعوا عن دور الدولة في الاقتصاد، حتى يستطيع الاقتصاد الغربي، والأمريكي بالذات، أن ينافس الاقتصاد الآسيوي، خاصة وأن الدولة لعبت دوراً مركزياً في النهضة الاقتصادية في بلدان آسيا، حيث قامت بمجهودات كبرى لمحو الأمية وإصلاح نظام التربية والتعليم، وإعداد البنية الأساسية، وبناء اقتصاد قاطرته التصدير. لقد بنيت هذه الاقتصادات الآسيوية تحت نظم غير ديمقراطية (عسكرية أو حكم الحزب الوحيد)، إلا أن هناك من يرى أن النضج الاقتصادي سيعقبه لا محالة نضج ديمقراطي.

أما الليبراليون الجدد ـ وأمام الأزمة الاقتصادية لبلدان آسيوية، حيث انهارت عام 1996 عملاتها وخرجت منها رؤوس الأموال ـ

فقد رأوا في ذلك تصديقاً لمذهبهم في أن اقتصاد السوق لا ينفصل عن الديمقراطية، وأنه لا بد من رفع يد الدولة عن الاقتصاد، لأن الدولة في الاقتصادات الآسيوية قد تدخلت لتفضيل قطاعات إنتاجية على أخرى فمنحت تسهيلات وإعفاءات، وحدث تساهل في إعطاء القروض تدخلت فيه الرشوة وعلاقات المحسوبية، وأفسد الاقتصاد بيروقراطية ثقيلة وفاسدة. واستخلص دعاة الليبرالية من هذا كله أن ما سمي بالقيم الآسيوية ما هو سوى وهم من الأوهام، وأن القيم الديمقراطية الليبرالية ومنطق الاقتصاد من تنظيم عقلاني، ومنطق تجاري، وشفافية ومحاسبية، شروط لازمة لاستدامة النمو الاقتصادي. وهكذا اعتبروا أن القيم الغربية انتصرت في نهاية المطاف على ما سمي بالقيم الآسيوية. طبعاً كان هناك تسرع في نعي آسيا، فالبلدان التي ضربتها الأزمة هي الآن بصدد استعادة عافيتها الاقتصادية شيئاً فشيئاً. ثم هل السبب هو فشل القيم الآسيوية أم العلة في عولمة يتسيب فيها الانتقال المفاجئ للمال ورؤوس المال والمضاربة على العملات؟

الليبراليون الجدد ـ مثل أسلافهم الليبراليين الكلاسيكيين ـ يفسرون السلوك الإنساني بدافع المنفعة الشخصية. فالفرد حيثما كان فهو يطلب اكتساب الأشياء التي يعتقد أنها نافعة له، وينفر مما يعتبره ضاراً به. ويعمم الليبراليون هذا المبدأ المنفعي على كل السلوك الإنساني، وليس على السلوك الاقتصادي وحده، وبذلك يجعلون علم الاقتصاد على رأس العلوم الإنسانية والاجتماعية، بل هو عندهم علم الإنسان. وطبعاً يرد معارضوهم بنفس الحجة التي عورض بها مذهب المنفعة العامة منذ تأسيسه وهو أن كثيراً مما يراه الناس نافعاً لهم وغاية لسلوكهم ليس بالضرورة أن يكون ذا نفع مادي.

والدفاع عن الملكية الخاصة هو ركيزة الليبرالية، ابتداء من ملكية الإنسان جسده، والذي لا ينبغي الاعتداء عليه بالحبس (إلا بقانون عادل) أو الاختطاف، أو التعذيب. والملكية الخاصة عماد النظام الاقتصادي، فليس للدولة أن تقوم مباشرة بالإنتاج أو التجارة. طبعاً كانت هناك دائماً ملكية خاصة في التاريخ (امتلاك منزل أو ورشة أو قطعة أرض). إلا أن ظهور اقتصاد الإنتاج واتساع مجال السوق لتصبح سوقاً وطنية ثم سوقاً عالمية، كل هذا أعطى دوراً للملكية الخاصة لم يكن لها قبل الاقتصاد الرأسمالي. ومع انتصار اقتصاد السوق وتبنيه من قبل معظم دول العالم، أعطت الليبرالية الاقتصادية نفساً جديداً للملكية الخاصة ودور القطاع الخاص في بناء الاقتصاد، وحل مشكل التشغيل، وخوصصة القطاع العام. فالدولة ليست فاعلاً اقتصادياً مباشراً.

وأيضاً فالليبراليون يعارضون دولة الكفالة والرعاية. ذلك أن الدولة حين تتبنى عدالة توزيعية وسياسة ضريبية لإعادة توزيع الثروة الوطنية، وحين تقوم بمراقبة وتحديد الأسعار، وفرض الالتزام بحد أدنى للأجور، ومجانية الخدمات الاجتماعية، فإنها بذلك تشجع الاتكال وعدم الاعتماد على النفس، وعدم إنصاف الذين هم الأكثر قدرة على المبادرة والمغامرة، والأكثر تفانياً في الشغل وبذل الجهد.

ثم إن دولة الكفالة الاجتماعية تتحمل أعباء مالية ثقيلة لتمويل سياستها الاجتماعية، وذلك على حساب الادخار الذي يمكِّن من الاستثمار في قطاعات إنتاجية. وضعف الادخار الوطني هو مشكل دول العالم النامي.

إن دعوى الليبراليين فيما يتعلق بتقليص دور الدولة إذا كان ذلك ممكناً في الدول المؤهلة اقتصادياً، والتي رسخت فيها مؤسسات الدولة، فإنها لا تصلح للدولة التي ما زالت قطاعات واسعة من

مجتمعها هشة وفي حاجة إلى توفير التجهيزات الأساسية والخدمات العامة، وأيضاً ما زالت فيها الدولة لم ترسخ كمؤسسات وكجامع للوحدة الوطنية.

ليبرالية بتراء

إن الليبرالية الجديدة تجد لها الآن صدى لدى عدد من المثقفين والممارسين الاقتصاديين في العالم العربي، لكنه مجرد صدى، أي ترديد مقلِّد لأطروحات الليبراليين الغربيين. ثم هناك نوع من الانتفاعية والانتقائية في اقتباس الأطروحات الليبرالية.

هناك انتفاعية في الاقتباس لأن ليبراليينا، خاصة من رجال الأعمال، إنما يرددون الأطروحات الليبرالية لمصلحتهم الانتفاعية. فهم يفهمون من إنهاء دولة الرعاية على أنه تقليص للضرائب، وللحقوق الاجتماعية للعمال من ضمان أجور ملائمة، وتأمين اجتماعي، وحقوق نقابية. وهم يريدون من إعطاء الحرية للقطاع الخاص كسب امتيازات وإعفاءات، وتفويت القطاع العام إليهم تحت مطلب الخوصصة. وتلتقي مطامح (أو مطامع) الكثيرين من رافعي شعار الليبرالية بوصايا وإكراهات المؤسسات المالية الدولية فيما يتعلق بدور القطاع الخاص وخفض الضرائب وتعديل قانون العمل أو الشغل (أو ما يسمى بمرونته) وخوصصة القطاع العام. وينضم إلى هؤلاء اقتصاديون يرددون حرفياً نفس الأطروحات الليبرالية، ويتحول الكثير منهم إلى استشاريين لدى شركات محلية أو أجنبية. إنه لا ضير في أن يفتح اقتصادي مكتباً استشارياً، وإنما المسألة هي في مدى تأثير ما يقدمه من خبرة «تحت الطلب» على استقلاله الأكاديمي والتقني.

ثم إن الليبرالية كل متكامل، وليبراليونا اليوم يطالبون بحرية المبادرة الاقتصادية مفصولة عن منظومة الحريات. ولذلك فنحن لا نعرف لهم رصيداً في الدفاع عن الحريات المدنية والسياسية أو نضالاً

متميزاً من أجل دولة المؤسسات الديمقراطية (نضالهم هو عادة من أجل تحرير الاقتصاد أكثر منه نضال من أجل تحرير المواطنين).

ولذلك يبقى هناك فراغ في البلاد العربية ينتظر أن تملأه حركة ليبرالية حقيقية ومتكاملة الفلسفة والمواقف. ليبرالية تدافع عن دولة القانون الذي يضمن الحريات الشخصية والعامة، لأن وجود مثل هذه الدولة ضروري أيضاً حتى لوجود نشاط اقتصادي تضمن فيه سيادة القانون والشفافية والمحاسبية والمنافسة الواضحة، وتتضاءل فيه قوة البيروقراطية حين تحتكر التراخيص وتضاعف التعقيدات الإدارية مما يفتح الباب واسعاً للرشوة والفساد. ونحن أيضاً في حاجة إلى حركة ليبرالية متكاملة الفلسفة والمواقف تدافع عن حريات المواطنين في شموليتها وتكاملها وعن دولة القانون بنفس مستوى دفاعها عن الحرية الاقتصادية لرجال الأعمال[21].

إن الدعوى الرائجة الآن لدى الكثير من الكتّاب الغربيين من أن الحداثة الاقتصادية والسياسية لا يمكن إلا أن تقوم على نفس القيم الغربية التي بفضلها كان ميلاد هذه الحداثة إنما هو نوع من العرقية الثقافية المغلّفة. إنها دعوة إلى تغريب العالم.

والغائب عن هذه الدعوة هو أن تفوق الغرب لم يكن بسبب هذه القيم، أو بسببها وحدها، وإنما كان لعوامل أخرى ينساها أو يتناساها أصحاب هذه الدعوى: وهو «فائض القيمة التاريخي» الذي إكتسبه الغرب من استعماره لبقية العالم. صحيح أن وراء تقدم الغرب ثورة علمية وتكنولوجية وطفرة اقتصادية بدأت بثورة زراعية، وطفرة سياسية بإقامة الدولة الوطنية الحديثة، والنضال الطويل من أجل جعلها دولة قانون ومؤسسات ديمقراطية. إلا أن وراء ازدهار الغرب أيضاً نهب

(21) علي أومليل: موقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية، منشورات منتدى الفكر العربي، عمان، 1998، ص 26-28.

خيرات المستعمرات وتسخير سكانها. وهكذا تكوَّن للغرب تراكم اقتصادي وسياسي وعلمي وتكنولوجي جعل الهوة تتسع باستمرار بينه وبين بقية العالم.

هل كان الاستعمار إيقاظاً للشعوب غير الغربية ودفعها إلى إصلاحات تقتبس من قيم الغرب وتنظيماته، أم كان الاستعمار عائقاً تاريخياً عرقل التقدم الطبيعي للأمم الأخرى؟ سؤال لا شك أن المؤرخين سوف يخوضون فيه طويلاً.

إن القيم التي فسر بها ماكس ڤيبر ميلاد المؤسسة الرأسمالية الحديثة من حفز على العمل، والإخلاص فيه، والثقة في المعاملات والتعاقدات، هي قيم موجودة في ثقافات وأديان غير غربية أيضاً. وكون مثل هذه القيم كانت منتجة في قيام الغرب الحديث لا يعني أنها حكر على ثقافته. ويبقى السؤال: لماذا لم تكن مثل هذه القيم عندنا منتجة لانطلاق اقتصادي وتنمية سياسية ديمقراطية؟ وهل العائق هو طبيعة القيم الثقافية أو عوامل أخرى؟

إن المقابلة التي اعتاد كتّاب غربيون إقامتها بين منظومتين من القيم، والتي تدور حول الكسب والعمل لإنتاج الخيرات المادية، والتفاني في العمل النافع نفعاً مادياً، مقابل قيم الزهد وطلب الآخرة، وجعل غاية عمل الإنسان خلاصه الروحي، إنما هي مقابلة بين القيم البروتستانية والقيم الكاثوليكية (على الأقل قبل الإصلاح المضاد الذي قامت به هذه الأخيرة).

لكننا إذا نظرنا إلى الإسلام ـ كقيم وكتاريخ ـ فهو لم يدع الناس إلى الزهد في الدنيا، وهو قد حض على العمل والكسب، وجعل الاستخلاف مفهوماً مركزياً، فالإنسان مستخلف في الأرض يستثمرها وفقاً لمبدأ الإصلاح والصلاح ودرء الفساد.

وأيضاً فقد ارتبط الإسلام بالتجارة، فنبي الإسلام كان تاجراً،

وكان من صحابته تجار كأبي بكر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف والزبير بن العوام. وأيضاً فقد اتبع الإسلام في انتشاره طرقاً ومسالك تجارية كانت تربط محاور التجارة في العالم القديم. فالصحراء الكبرى أصبحت همزة وصل تعبرها قوافل التجارة الرابطة بين أفريقيا وأوروبا وبينها وبلدان المشرق. ونشأت في العهد الإسلامي مدن تجارية كبرى وتوسعت مدن أخرى مثل تومبوكتو وأودوغست، وسجلماسة، ومراكش، وفاس، وتلمسان، والبصرة وبغداد ودمشق والقاهرة وطشقند. ولعبت بيزنطة دور الوسيط التجاري بين العالم الإسلامي وأوروبا. وقد عكست كتب الجغرافيين والرحالة والأدباء هذه التجارة الشاسعة المحاور بين أطراف العالم القديم، والتي كانت مراكزها في العالم الإسلامي. وليس هنا مجال مناقشة ما إذا كان من الممكن الحديث عن رأسمالية تجارية في العالم الإسلامي القديم، وهل وجدت بالفعل طبقة بورجوازية في المدن الإسلامية أم لم توجد؟

إن الذي يعنينا هنا هو مسألة القيم، وهنا لا بد من التفرقة بين مستويين: مستوى معياري، أي القيم التي ينبغي أن ترشد السلوك القويم، وهي قيم وضعت لتكون مثالاً للأخلاق، وليس بالضرورة أن تكون هي القيم المجتمعية المتداولة، وقيم أخرى قد لا ترقى إلى مستوى النموذج، ولكن لها عملياً قيمتها الاجتماعية.

لنتحدث بتحديد أكثر، ولنأخذ مثلاً قيمة الكرم، وهي قيمة نوّه بها العلماء والأدباء والشعراء العرب. من أين أتت هذه القيمة التي أعطيت للكرم، ولماذا؟

إن الكرم قيمة بدوية الأصل، فالمجتمع البدوي هو مجتمع اقتصاد الندرة والخصاص. وفي مثل هذا المجتمع يكون للإسعاف، والضيافة واقتسام القليل المتيسر، قيمتها الحيوية للقدرة على البقاء. فالبدوي الساري في القفار أو من تقطعت به السبل يستضاف كلما عثر

على منازل (خيام) قوم ولو كان لا يعرفهم. فالضيافة إظهار للكرم، ولكنها أيضاً نجدة وإسعاف تفرضهما بيئة الندرة.

وهناك تفسير آخر لحض الشعراء وأهل العلم على قيمة الكرم. وهو حاجتهم المعاشية إليها لا سيما إذا كان معاشهم يتوقف على مهنتهم العلمية أو الأدبية. فما أكثر ما زيّن الشعراء وأهل العلم خصال الكرم والجود والندى وغير ذلك من المترادفات للأمراء وسادة القوم.

صحيح أننا نجد أن أهل العلم كثيراً ما دافعوا ليقنعوا الناس أن العلم ـ بضاعتهم ـ أعلى قيمة من المال. ومبرراتهم معروفة: فالذي يميز الإنسان هو العقل، والعلم إنتاج العقل في نشاطه الأسمى. وأما طلب المال فإنما للاستمتاع به في سعة العيش. لكن واقع قيم المجتمع هو غير ذلك. وهو ما يذكّر به ابن المقفع حين يقول: «ما التُّبَّع والأعوان والصديق والحشم إلا بالمال. ولا يظهر المروءة إلا المال. ولا الرأي والقوة إلا بالمال (. . .) ومن لا مال له فلا شيء له»[22]. ويطرح أبو حيان التوحيدي هذا السؤال على الفيلسوف مسكويه: «لِمَ طلبت الدنيا بالعلم، والعلم ينهى عن ذلك، ولِمَ لم يطلب العلم بالدنيا، والعلم يأمر بذلك؟» ويجيب مسكويه جواباً متفلسفاً يعيد فيه قول الفلاسفة بالاعتدال بين الزهد والتمتع. لكن التوحيدي نفسه طالما سعى للوقوف على أبواب أهل المال والسلطان، وهو لم يشفع له علمه الوافر ولا ما بلغه على يديه فن الكتابة العربية من أن يمتهن مهناً للمعاش لم تكن تليق بمقامه العلمي والأدبي، مثل نسخ الكتب للأعيان.

أما الجاحظ فهو يكشف مجال الرياء فيما يخص قيمة الكرم

---

(22) ابن المقفع: **الأدب الصغير**، مكتبة البيان، بيروت 1970، ص 77.

إياها. فالناس يأنفون من البخل خطاباً ولكنهم يسلكونه مسلكاً: «فهم اختاروا ما يوجب ذلك الإسم [البخل] مع أنفتهم من ذلك الإسم»[23]. لقد كتب الجاحظ كتابه البخلاء للهزل والإضحاك. أليس الإضحاك وسيلة لنقد نفاق القيم؟ لكنه كان جاداً كل الجد. أما علاقة العلم بالمال فهي عنده علاقة الفرع بالأصل، فالمال إذن مقدم على العلم، رغم أن المثاليات تقول غير ذلك: «وعبتموني حين زعمت أني أقدم المال على العلم لأن المال يغاث به العالم وبه تقوم النفوس، قبل أن تعرف فضيلة العلم، وأن الأصل أحق بالتفضيل من الفرع»[24]. ويضيف: «إن المال محروص عليه، ومطلوب في قعر البحار وفي رؤوس الجبال وفي دغل الغياض، ومطلوب في الوعورة كما يطلب في السهولة، وسواء فيها بطون الأودية وظهور الطرق ومشارق الأرض ومغاربها»[25]. الجاحظ إذن يسخر ناقداً قيمة الكرم، والتي هي كما قلنا قيمة حيوية في مجتمع الندرة البدوي، وهي أيضاً يعلي من شأنها متكسبو الشعراء والأدباء والواقفون من أهل العلم على أبواب الأغنياء والأمراء.

والذي يهمنا هنا هو الموقف المعنوي والأخلاقي من المال. فالفلاسفة الأخلاقيون يقولون إن غاية الإنسان هي أسمى من أن تتعلق بطلب الغنى المادي وما يتيحه من متع وجاه اجتماعي. والزهاد أو المتزهدون يتوعدون الأغنياء بأن تحرق في الآخرة جباههم بدنانيرهم التي تكالبوا على جمعها في دنياهم، أما العالِم فقد انقطع لغاية أسمى وهي كمال الإنسان، أي نشاطه العقلي لأن العقل هو ما يميز الإنسان. لكن ما أكثر العلماء الذين وقفوا بأبواب الأغنياء! وما أكثر

---

(23) الجاحظ: **البخلاء**، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف بمصر، ص 2.
(24) نفسه، ص 14.
(25) نفسه، ص 190.

ما ردد الناس مأثورات وحكم في القناعة والترفع عن زخرف الدنيا وهم مشدودون إلى هذا الزخرف! ولكن ليس معنى هذا أن نحكم بأن هذا كله نفاق في نفاق. ذلك أن المال لا يستلب الإنسان الذي يظل حياته يلهث وراءه وحسب، بل هو يقيم تفاوتاً جائراً في المجتمع، ويسخر الذين لا يملكونه للذين يملكونه. فالمال سلطان واستلاب وهيمنة. وهو يكرس تفاوتاً اجتماعياً ليس مبنياً بالضرورة على العدل والجدارة. فيصبح الفقر قدراً متوارثاً كما يصبح المال تكريساً للتفاوت الجائر ضداً على قيم العدل والتضامن وتكافؤ الفرص وغيرها من القيم الضرورية في مجتمع مفتوح لتكافؤ الفرص.

ليست القضية هي قضية مفاضلة بين طلب المال أم القناعة، غنى المال أم غنى النفس، فضيلة العلم أم جاه المال... إلى غير ذلك من المفاضلات التي تزخر بها الأدبيات الأخلاقية المثالية. وليست القضية ثروة الأشخاص، بل «ثروة الأمم» (حسب عنوان كتاب من كتب الأصول في علم الاقتصاد الحديث)، والتي يخلقها نشاط الفاعلين المنتجين للثروة.

والسؤال هو مدى حفز القيم الثقافية على خلق الثروة، من حضها على العمل، واعتباره قيمة في حد ذاته، والتوافق الثقافي المجتمعي على أخلاقياته، والإعلاء من قيمة التضامن، ليس كمبدأ أخلاقي وحسب، وإنما أيضاً كسياسة للتكافل الاجتماعي.

وهنا تبدو محدودة ومتجاوزة تلك القيم التي خاض فيها أسلافنا فيما يتعلق بالموقف الأخلاقي والمعنوي من المال والثروة. فماذا ينفعنا أن نعيد قراءة كل الأدبيات التي تحض على الكرم وتهجو البخل؟ إلا إذا أعطينا للكرم معنى آخر، أي معنى اجتماعياً، فلا يظل الكرم متعلقاً بأريحية فرد يتفضل على المحتاج إلى كرمه، بل يؤول معناه إلى التضامن، أي أن يصبح قيمة مجتمعية للتآزر، تبلورها سياسة في التكافل الاجتماعي. وبدل أن نظل نتحدث عن البخل كمذمة

مقابل شيمة البذل والسخاء، فلنتحدث عن الادخار كفضيلة للفرد والأسرة والأمة، وكضرورة مجتمعية لتوفير الادخار الضروري للاستثمار.

إن إعادة قراءة القيم الموروثة ضروري في أفق إعطائها مدلولات ومقاصد لم تكن لها من قبل، وأيضاً إعادة ترتيب سلمها القيمي، وإهمال قيم قديمة لم تعد لها حالياً أية قيمة، بل يمكن أن تكون قد أصبحت ضارة أو عائقة.

لكن هناك قيماً جديدة ينبغي تأصيلها، لا سيما في عالم أصبحت فيه الثقافات تتداخل وتتواصل، وإن كان ذلك من مواقع غير متكافئة. لقد استجدت على الثقافة العربية في العصر الحديث قيم جديدة عليها، مثلاً قيمة الحرية.

إن الذي يرجع إلى قواميس فكرة الحرية اللغة العربية يجد للحرية معنى يقابل العبودية. وقد جعل الفقهاء للفرد الحر وضعية قانونية واجتماعية تميزه عن العبد. كما أن الحرية عند المتكلمين كان مدارها قضية الجبر والاختيار، ومدى نسبة أفعال الإنسان إليه. واختص المعتزلة بالقول بأن الإنسان مخير في أفعاله، وإلا لما كان معنى للتكليف، وإلا كان الله جائراً وهو تعالى منزه عن ذلك. بل إن التحسين والتقبيح ـ أو معرفة الخير والشر ـ هو عند المعتزلة سابق على الدين وأعم منه لأن الإنسان مجبول على إدراكهما والتمييز بينهما عقلاً، لأنه «من الجائز أن يكون المرء ملحداً زنديقاً لا يقر بالله تعالى ولا اليوم الآخر ولا يعتقد العقاب والثواب، ومع ذلك فلو علم قبح القبيح استغنى عنه ولم يختره أصلاً»[26].

يبقى أن المفهوم الحديث للحرية لا نجده لا عند الفقهاء ولا عند

---

(26) القاضي عبد الجبار بن أحمد: **الأصول الخمسة**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1965، ص 306.

المتكلمين. فكان على الإصلاحيين العرب والمسلمين في العصر الحديث أن يقتبسوا المفهوم الحديث للحرية، وأن يجتهدوا لتأصيله.

لكن التأصيل هو دائماً أصعب من الاقتباس. فالاقتباس أخذ أفكار من الغير، بدافع الإعجاب بها من موقع يعتبر الآخر قد تفوق بفضلها. لكن هذه الأفكار تكون قد قطعت عند الآخر زماناً وامتزجت بتجربته التاريخية. فالاقتباس يأخذ الفكرة جاهزة، مع إغفال للتجربة التاريخية (الثقافية، الاجتماعية، السياسية) التي جهّزتها. والتأصيل يقتضي معرفة مزدوجة: معرفة بأصول وتطور الأفكار المراد اقتباسها من الغير، وتبيئة لها في ثقافة وتجربة المجتمع الذي يراد تجديده بهذه الأفكار الحديثة. فلا بد إذن من معرفة حدود الاقتباس ومقاصد الأفكار ووظائفها.

لنحدد ما نقوله فيما يتعلق بفكرة الحرية. كان من السهل على رواد الإصلاح في الفكر العربي الحديث أن يقتبسوا نظرياً فكرة الحرية، أي أن ينقلوا إلى القارىء العربي تعريفها ومجالاتها. لكن هذا شيء، وشيء آخر تأصيل هذه الفكرة في الثقافة المراد منها استيعاب هذه الفكرة وإعمالها في بيئتها الجديدة.

إن نقل الأفكار والمفاهيم من حقل ثقافي إلى آخر عملية أعمق من الترجمة، هي أعمق من البحث لها عن مرادف. ذلك أن المفهوم المنقول يحمل شحنة لا تثيرها الكلمة المترجمة (بكسر الجيم) ذلك أن معنى المفهوم المنقول ليس لغوياً، بل ثقافياً، والثقافات تجاربها التاريخية مختلفة.

من هنا نجد أن الناقلين الأوائل من الإصلاحيين العرب حاولوا نقل الألفاظ المترجمة بالعثور على ألفاظ من اللغة الناقلة تحمل معنى أقرب إلى تقريب المفهوم المنقول، أو هكذا أرادوا.

لنأخذ مثال رفاعة الطهطاوي: لقد أراد تقريب فكرة الحرية إلى

القارىء العربي لتكون مقبولة لديه، فقال إن ما يسميه الفرنجة الحرية (liberté) هي ما يرادف «العدل والإنصاف عندنا»[27]. هو يعرف أن فكرة العدل راسخة قوية في الموروث الثقافي الإسلامي، خاصة عند الفقهاء والمتكلمين. فهو عند الفقهاء إنصاف الناس في الأحكام وفقاً لمرجعية الشريعة. وهو لا يعني دائماً المساواة، فالحر والعبد، أو المرأة والرجل، ليسا متساويين أمام القضاء، وحكم القاضي بالعدل يعني الحكم بنصوص الشريعة، والتي لا تساوي بينهما في الحقوق بل تحفظ لكل منهما مكانه الذي حددته الشريعة. وهذا هو أيضاً مفهوم العدالة عند الفلاسفة القدماء، فليست هي المساواة، بل أن يشغل كل كائن مكانه الطبيعي وبذلك يحصل الانسجام في المدينة (المجتمع) كما يحصل في الكون.

الطهطاوي كان يعرف هذا، لكنه يدرك أيضاً أنه على الرغم من محاولته تقريب مفهوم الحرية إلى الذهن العربي فإنه كان أمام مفهوم جديد. فتقريب المعنى لا يعني تطابق المعنى في الكلمتين: الأصل والترجمة. فالفكرة الأجنبية الصالحة تقتبس ولو أنها «ليست في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله»، [لأن] «الحق أحق بأن يتبع». ومع ذلك فإن الفكرة الجديدة هي في حاجة إلى تقريبها إلى الذهن المتلقي للاستيعاب والتحفيز. فهو يقول إن الحرية أصلها في الفطرة، وهنا يورد قولة عمر بن الخطاب التي تداورها الإصلاحيون كثيراً: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟». وأيضاً «فالحرية التي تتطلبها الإفرنج دائماً كانت من طباع العرب في قديم الزمان»[28]. وهو حكم سيردده إصلاحيون غيره. فهؤلاء أرجعوا تأخر العرب

---

(27) رفاعة الطهطاوي: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، القاهرة، 1958، ص 80.

(28) نفسه، ص 215.

والمسلمين إلى طبيعة النظام السياسي، أي إلى نظام الاستبداد، وأن التقدم (أو التمدن حسب مصطلحهم) رهين بتقييد سلطان الحاكم بالشريعة والقانون. واعتبروا أن الاستبداد إنما أدخلته على الدولة الإسلامية شعوب غير عربية، الفرس والأتراك على الخصوص. فحين أزاحت النخبة الإدارية والعسكرية الفارسية والتركية النخبة العربية عن الحكم حملت معها تقاليد الحكم الملكي الاستبدادي، وإلا لاستقر حكم الشورى لأن الإسلام أمر بها ولأن الحرية أقرب إلى سليقة العربي. طبعاً هذه تأويلات سطحية للتاريخ، ولكن المصلحين العرب اقتنعوا بها ورددوها.

إن التقريب آلية فكرية الغاية منها أن يستأنس المتلقي بما يتلقاه من مفاهيم من ثقافة أخرى. إلا أن للتقريب تفسيراً آخر: وهو احتياط الناقل لكي لا يتهم بتهمتين: الأولى أنه أتى بفكر غريب منافر لثقافتنا وأصالتنا. والثانية لكي لا يتهم بأنه ينقل أفكاراً خطيرة تهدد ما استقر عليه نظام السلطة. فهو يطمئن الحاكم بأن استقرار حكمه وازدهار العمران في بلده يضمنهما شيئان: سلطة الدولة وحرية مواطنيها، فهو يؤكد للسلطان أن «النظام العمراني [يحتاج] إلى قوتين عظيمتين: القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيهما القوة المحكومة وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية...»[29].

لقد نقل الطهطاوي مواد الدستور الفرنسي (دستور 1818) إلى القارىء العربي ليطلع هذا الأخير على أفكار ومبادىء كانت جديدة عليه تماماً: المساواة أمام القانون تشمل الجميع حتى الملك نفسه،

---

(29) الطهطاوي: مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، الطبعة الأولى، القاهرة، 1869، أعاد طبعها المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 349.

وحق الإنسان في سلامة جسمه ضد الحبس التعسفي والتعذيب وتقييد حرية التنقل، وحق الملكية الخاصة، وصلاحيات نواب الأمة في المراقبة والتشريع، والحرية الشخصية، وحرية الفكر والعقيدة، وحرية التجارة والصناعة... ويعود ليؤكد أن مدار هذه الحريات كلها على العدل والإنصاف «وإن كان غالب ما فيه [الدستور الفرنسي] ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لتعرف كيف حكمت عقولهم بأن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»[30]. وتبعاً لمنطق تقريب الأفكار الجديدة إلى الذهن العربي الإسلامي يجعل من مقاصد الدستور الفرنسي «صيانة النفس والمال والعرض»، وهي مقاصد ثلاثة من المقاصد الخمسة التي جعلها الأصوليون مقاصد الشريعة الإسلامية.

قد يقال إن الطهطاوي إنما يترجم نصاً دستورياً أجنبياً، وهو بذلك يمرر في غير حرج أفكاراً جديدة لأنه إنما يترجم. إلا أنه يعود إلى فكرة الحرية بتفصيل أكثر في كتاب هو الذي ألّفه، وهو **المرشد المعين للبنات والبنين**، فهو في كتابه هذا يعرض بتفصيل أكثر للحرية (أو للحريات): «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور. فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية، فتتصف الممالك بالنسبة للهيئة الاجتماعية بأنها مملكة متحصلة على حريتها، ويتصف كل فرد من أفراد هذه الهيئة بأنه حر يباح له أن ينتقل من دار إلى دار، ومن جهة إلى جهة بدون مضايقة مضايق ولا إكراه مكرِه. وأن يتصرف في نفسه ووقته وشغله، فلا يمنعه من ذلك إلا المانع المحدود بالشرع أو السياسة، مما تستدعيه أصول مملكته العادلة. ومن حقوق الحرية الأهلية [المدنية والسياسية] أن لا يجبر الإنسان على أن ينفى من بلده، أو

---

(30) **تخليص الإبريز**، ص 73.

يعاقب فيها إلا بحكم شرعي أو سياسي مطابق لأصول مملكته [العادلة]، وأن لا يضيق عليه في التصرف في ماله كما يشاء، ولا يحجز عليه إلا بأحكام بلده. وأن لا يكتم رأيه في شيء بشرط أن لا يخل ما يقوله أو يكتبه بقوانين بلده»[31]. لقد استوعب الطهطاوي وعلى نحو يثير الإعجاب مبادىء الحريات الشخصية والعامة. لا سيما وأنه هنا يؤلف، وليس يترجم وحسب. وهو حين يضع حدوداً للحريات بالقانون (حرية التنقل، حرية الرأي والنشر...) فليس بأي قانون، وإنما بقانون لا يتعارض مع اعتبار الحرية هي الأصل، وهو ما يعبر عنه بـ«أصول مملكته العادلة».

لقد كانت الأفكار الديمقراطية الليبرالية أولى الأفكار التي تعرف عليها رواد الإصلاح، أمثال رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي وقاسم أمين والأفغاني وأديب إسحق. والسؤال الآن: إذا كانت الأفكار الديمقراطية الليبرالية هي بالذات الأفكار التي تعرف عليها رواد الفكر الإصلاحي العربي، وتبنوها بحماس، وإن حاول بعضهم تقريبها إلى الجمهور القارىء العربي بإيجاد سند لها في التراث، فلماذا إذن لم تجد هذه الديمقراطية الليبرالية لها مستقبلاً في العالم العربي؟ لماذا ظل الليبراليون العرب (ولو أنهم لم يسموا أنفسهم كذلك بل صنفهم هذا التصنيف دارسون أجانب وعرب لاحقون) أفراداً معدودين، ولم يتحول الفكر الديمقراطي الليبرالي إلى حركة سياسية فاعلة في الواقع السياسي العربي؟ ليس القصد من السؤال هو أن تكون هناك ليبرالية عربية طبق الأصل لليبرالية الغربية، أي أن تكون فرعاً من أصل، فالليبرالية الغربية علمانية، مناهضة غالباً للدين ورجاله، ولذلك لا ينتظر أن تقبل هكذا برمتها. بل المنتظر أن تكون

---

(31) الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين، الطبعة الأولى (1292هـ)، أعاد نشرها المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 127.

انتقائية، فتقبل الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية من غير أن ترتبط ارتباطاً ضرورياً بمجمل الإيديولوجيا الليبرالية. لكن حتى هذا الفرز الانتقائي لليبرالية لم يؤد إلى وجود ليبرالية فكرية وسياسية فاعلة في الواقع العربي. فلماذا؟

إن الليبرالية الاقتصادية تقتضي وجود قاعدة اقتصادية تسندها، أي قطاع خاص فعال في الاقتصاد الوطني وله استقلاله الذاتي عن الدولة، وطبقته السياسية المعبرة عن مصالحه. طبعاً لم يكن هذا ممكناً إبان الفترة الاستعمارية حيث كان الاقتصاد بيد الأجانب ومربوطاً إلى الميتروبول. أما بعد ذلك فإن الاقتصاد في الدول العربية كان اقتصاد القطاع العام، أو اقتصاد الدولة الريعية، وإذا كان هناك قطاع خاص فإنه ضعيف ومرتبط بعلاقة الزبونية والتبعية للدولة، يسعى في كثير من الأحيان إلى اكتساب الامتيازات بالمحسوبية والرشوة والولاء وتقاسم المنافع مع بيروقراطية الدولة باقتناص الصفقات أو الحصول على أذونات. وكل ذلك مانع من وجود نشاط اقتصادي له استقلاله الذاتي وشرعيته الاقتصادية التي تسعى إلى اكتساب شرعية سياسية.

وماذا عن الليبرالية السياسية؟ هل يعني ما قلناه من أن الليبرالية السياسية لا تفصل عن الليبرالية الاقتصادية، وأنه ما دامت شروط وجود هذه لم تتوفر، فإن معنى ذلك عدم إمكانية وجود ليبرالية سياسية؟

في الواقع إننا إذا عنينا بالليبرالية السياسية حركة فكرية وسياسية تدافع عن دولة القانون، والحريات الشخصية والعامة، من حرية الرأي والتعبير، وحرية الاجتماع وتكوين الأحزاب والنقابات والجمعيات، والانتخابات النزيهة، واستقلال القضاء، والتعددية السياسية، فإن هذه الليبرالية السياسية لا تتعلق ضرورة وجودها بانتظار

توفر شروط اقتصادية. ثم إن هذه الليبرالية السياسة يمكن أن يلتف حول مبادئها حتى الذين يعارضون الليبرالية الاقتصادية أو يقبلونها بشروط.

فلماذا إذن لم تعرف المجتمعات العربية هذه الليبرالية السياسية والحال أن دورها ظل مطلوباً في بلدان رزحت طويلاً تحت أنظمة استبدادية، وتعاقبت عليها أصناف من الحكم الفردي بسجلاتها المعروفة في تنكيلها بالناس؟

هناك واقع وهو أن قضية الديمقراطية لم تكن قضية مبدئية أو اختياراً استراتيجياً لعقود طويلة لدى المعارضين المطالبين بالتغيير.

كان هدف المعارضة سواء كانت علنية ـ وهذا نادر ـ أو تعمل في سرية كاملة أو نسبية هو إقامة سلطة بديلاً للسلطة القائمة. وقد أطاحت بهذه الأخيرة بالفعل حركات انقلابية، لم تفعل سوى أن أحلت حكماً استبدادياً محل آخر. وإذا كانت المطالبة بالديمقراطية وحقوق الإنسان مطروحة الآن فهذا وضع جديد.

ما السبب إذن في أن المسألة الديمقراطية لم تكن على رأس اهتمام القوى التي طالما طالبت بالتغيير؟ التفسير الذي نراه يكمن في طبيعة الثقافة السياسية لنشطائها، ويعكسها خطابهم الذي كانوا يداولونه. ذلك أن أي عمل سياسي تحكمه الثقافة السياسية التي في ذهن أصحابه.

لم تكن قضية الديمقراطية أولوية عند هؤلاء، بل كانت الأولوية عندهم هي قضية السلطة: كيف السبيل إلى إحلال نظام وحدوي عند القوميين، أو سلطة شعبية عند اليساريين؟ فالقوميون قد تعلقوا بقضية الوحدة، واليساريون بالمسألة الاجتماعية. وفي كلتا الحالتين لم يعتمد لا هؤلاء ولا أولئك الطريق الديمقراطي للوصول إلى أهدافهم. قد يقال: وكيف يمكن التعويل على النضال الديمقراطي تحت أنظمة

احتلت كل المجال العام ولم تفسح أي هامش للحريات السياسية؟ لكن النضال الديمقراطي لا يشترط مسبقاً وجود حياة سياسية ديمقراطية. وإلا فلا معنى للنضال الديمقراطي من أجل الديمقراطية إذا كانت هذه الأخيرة واقعاً معيشاً؟ فالنضال الديمقراطي، وهو نضال صعب وطويل، هو السبيل الوحيد لإقرار الديمقراطية.

وهناك تفسير يعزز التفسير السابق: وهو أن الثقافة السياسية التي أغفلت المسألة الديمقراطية تجد أصولها في فكر الإصلاحيين. فهؤلاء اعتبروا أن السبب في تخلف مجتمعاتهم راجع إلى طبيعة المؤسسة السياسية، أي إلى نظام الحكم الاستبدادي. فمناط الإصلاح عند هؤلاء هو إحلال نظام دستوري محل النظام الفردي الاستبدادي. لكن، أليس تقييد السلطة بالدستور الضامن للحريات والحقوق الأساسية يستلزم جعل المسألة الديمقراطية في صميم العمل السياسي وكنتيجة منطقية للفكر الإصلاحي؟ منطقياً يمكن أن يكون الأمر كذلك، لكن الأمور لم تتطور واقعياً في هذا الاتجاه. ربما لأن الهوة كانت تبدو شاسعة بين واقع التخلف وآمال التقدم، فكان التعويل على سلطة قوية أو حاكم ملهم يختزل الزمان، ويقوض بسلطته «الشعبية» الكاسحة النظام القديم وهياكله. من هنا استحوذ التطلع إلى الثورة على الخيال السياسي للمتطلعين إلى التغيير، ففتح الطريق أمام أنظمة انقلابية حكمت باسم الشرعية الثورية، ضداً على الشرعية الديمقراطية.

إن الديمقراطية قيم ثقافية تؤطر علاقات المواطنين العامة. وإذا كانت الديمقراطية الليبرالية دعامتها الفرد، من حيث حرياته وحقوقه، فإنه كان عليها ـ وما يزال ـ أن تحل إشكاليات تدور حول مسائل من قبيل: كيف يكون الفرد مواطناً؟ كيف التوفيق بين حقوق الأفراد وواجبات المواطنة؟ كيف تقام الدولة وتدار كحافظ للمصلحة العامة، وكعامل للاندماج والتوازن الاجتماعي مع ضمانها لحرية الفرد؟

عن الفرادنية

قيل إن الفردانية هي ركيزة الحضارة الغربية، وهو قول يصدق على الغرب الليبرالي ولا يستغرقه كله. فالماركسية، وهي إيديولوجية غربية، تقوم وحدة التحليل فيها على الطبقة، والبنية الاقتصادية ـ الاجتماعية، وليس على الفرد. وأيضاً فلا اعتبار لهذا الأخير في الاشتراكيات الوطنية التي أقامت أنظمة شمولية.

الفردانية إيجابية حين تعني التربية على الحرية الشخصية في الرأي وروح النقد والمبادرة، والتربية على المسؤولية الشخصية. كما قد تكون أنانية نفعية أو تفضي بالمجتمع إلى أن يتفكك إلى أفراد انعزاليين.

لقد كان لمفهوم الفرد دور أساسي في تأسيس الثورة الفكرية والسياسية الليبرالية وفي معركتها ضد النظام الاستبدادي، وهو نظام أبوي ينزل فيه الحاكم نفسه منزلة الأب لرعاياه، يدعي أنه هو وحده الأعلم بمصالحهم، يربيهم على الطاعة بإطلاق، ليس لهم أن يروا غير رأيه أو أن يسلكوا سلوكاً لا يرضاه. هم قاصرون أبداً، وهو الراشد المرشد. أُبوَّته ميراث ورثه منذ أبي الخليقة آدم. أليس هذا هو ما ادعاه أحد المدافعين عن مفهوم الملك ـ الوالد، وهو روبير فيلمر معاصر جون لوك؟ لقد وضع هذا الأخير كتابه **رسالتان في الحكومة** وخصص القسم الأول منه للرد على كتاب فيلمر: Patriarcha، أو السلطة الطبيعية للملوك، والذي نشره سنة 1680 ولو أنه كتبه تحت حكم شارل الأول (1649ـ1660) الذي دخل في صراع مع البرلمان والجيش فشبت ثورة قادها كرومويل فأعدم شارل الأول هذا.

ادعاء فيلمر هي أن سلطة الملوك طبيعية إلهية منذ أن منح الله السلطة الملكية لآدم. وقد دافع عن السلطة المطلقة للملوك ضد الكنيسة التي أرادت «إخضاع الملك للبابا (. . .) بحيث تحل السلطة

البابوية حول السلطة الملكية». وقد كان فيلمر يرد على الأفكار الديمقراطية الجديدة وأن الناس يولدون أحراراً ويختارون حكومتهم بحرية ويفوضونها بإرادة جماعية بناء على عقد. وهي أفكار صاغها جون لوك في منظومة متكاملة في كتابه المذكور، والذي عارض فيه المبدأ الوراثي الأبوي للسلطة. أما الكتاب الثاني فيفصل فيه نظريته فيما ينبغي أن يكون عليه نظام الحكم. لقد افترض أن هناك حالة طبيعية قبل قيام أي نوع من الحكومة. والقضية عنده هي الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية السياسية. وهو انتقال يكون (أو ينبغي أن يكون) بإرادات حرة تؤسس تعاقداً اجتماعياً سياسياً، والدولة كالمجتمع تنبني على تعاقد أساسه ضمان الحقوق الطبيعية للأفراد، ويغير ذلك فإن الدولة تتشخص في شخص الحاكم. إن سلطة الدولة ينبغي أن تُحَدَّ بحدود حرية الأفراد، فحماية حرية الفرد غاية الدولة[32]. (ومع ذلك فإن ديمقراطية جون لوك تبقى ناقصة ما دام قد أقصى منها الفقراء والنساء).

مشكلة لوك وغيره من مؤسسي الفكر الليبرالي هي كيف تصان حرية الفرد مع ضرورة سلطة الدولة. وهنا نلاحظ سبباً من أسباب عوائق انتقال الفكر الليبرالي إلى مجال خارج مجاله الغربي. ذلك أن المشكل في البلدان التي كانت مستعمرة وتريد بناء استقلالها كان ليس هو حرية الفرد، بل بناء الدولة كإطار للاندماج الاجتماعي وجامع للوحدة الوطنية. والإشكالية الفكرية والسياسية في هذه البلدان ليس مدارها تنظيم العلاقة بين حرية الأفراد ونظام الدولة، بل مدارها الدولة، فهي المنوط بها الوحدة الوطنية، وقيادة التنمية. وهذا ما أدى إلى قيام دولة مركزية صادرت في الكثير من الأحيان حريات

---

(32) John Locke: *Two Treaties of Civil Government,* Everyman's Library, New York, 1970.

المواطنين وطمست التعددية الاجتماعية والثقافية وحرّمت التعددية السياسية. إن هدف الدولة الوطنية ـ نظرياً ـ هو إحلال رباط المواطنة محل الروابط التقليدية، الطائفية أو القبلية أو غيرها من روابط المجتمع التقليدي. لكن كثيراً ما تتواجد (أو تتداخل) في مجتمعاتنا العربية الروابط التقليدية مع الروابط الجديدة التي خلقتها الدولة المركزية. وليس صحيحاً ما يقال من أن الدولة المركزية قد حطمت روابط المجتمع التقليدية، ذلك أن الدولة السلطوية عملت على إبقائها أو إحيائها لاستغلالها لبسط هيمنتها. أضف إلى ذلك رواج أيديولوجيات تقف موقفاً سلبياً من الدولة الوطنية. فالقومي يتعلق بدولة الوحدة القومية ويعتبر الدول الموجودة قائمة على تجزئة. والإسلامي يحلم بدولة الخلافة ويجعل ولاءه الحقيقي للأمة الإسلامية التي تتجاوز أية دولة موجودة. والماركسي يعتبر الدولة غطاء للتفاوت الطبقي وأداة للهيمنة الطبقية، (ألم يتنبأ لينين للدولة بدخول المتحف؟) والغائب عند اتباع هذه الإيديولوجيات جميعها هو العمل النضالي من أجل تحويل الدولة القائمة إلى دولة حديثة ديمقراطية.

والرائج الآن هو أن الدولة الوطنية ستصبح متجاوزة بفعل ثورة الاتصال والمعلوماتية وعولمة الاقتصاد. والواقع أن هناك دولاً قد تختفي أو تتفكك لأنها لن تستطيع التكيف مع المتغيرات الجذرية التي أحدثتها ثورة تكنولوجيا الاتصال وعولمة الاقتصاد، لكن دولاً أخرى ستستمر مع تغيير أدوارها ووظائفها وتكيُّفها مع هذه المتغيرات.

للفردانية مفهوم سلبي في ثقافتنا وفي لغتنا. فمجرد النطق بها يذهب معناها آلياً إلى الأنانية وإيثار الذات والمنفعة الشخصية الضيقة. وتفسير هذا المعنى السلبي راجع لسببين: الأول ثقافي، فالمفهوم صداه سلبي في ثقافتنا الموروثة. والثاني هو أن مجتمعاتنا الواقعة تحت الضغط الخارجي (الثقافي، الاقتصادي، السياسي)

أنتجت نوعاً من الثقافة السياسية يقدم العام على الخاص، والوطن على الفرد. لنأخذ مثلاً مفهوم الحرية (وهي مبدأ الفردانية)، فهي كانت من مطالب الحركات الوطنية إبان الفترة الاستعمارية، إلا أنها كانت تعني حرية الوطن واستقلاله قبل أن تعني حرية الفرد. فتحرير الفرد ملحق بتحرير الوطن عبر نضال جماعي ينصهر فيه الفرد في الجماعة الوطنية المناضلة.

من هنا نفهم لماذا كانت الحريات الشخصية ملحقة بالحريات العامة ومندمجة فيها إبان نضال الحركات الوطنية من أجل الاستقلال. فحرية التعبير لم تكن تعني مجرد حرية الفرد في إبداء رأيه أو معتقده بمقدار ما كانت تعني المطالبة بحرية التعبير في نقد السياسة الاستعمارية، وحق التعبير بحرية عن المطالب الوطنية.

ولم يتغير الوضع كثيراً مع دولة الاستقلال. فهذه الأخيرة أعلنت التعبئة من أجل التنمية ومن أجل أهداف وطنية أو قومية بغض النظر هل كانت أهدافاً حقيقية أو مجرد شعارات. ولذلك كانت الدولة في البلدان العربية مفرطة المركزية والسلطوية. وقد سيطرت على الاقتصاد بالتأميم وهيمنة القطاع العام الذي كثيراً ما تحول في الحقيقة إلى إقطاعات بيروقراطية مستفيدة ومتواطئة مع زبنائها المنتفعين. والحال أن القطاع العام ـ مثل الاقتصاد في مستواه الأكبر «Macro-économie» يتأثر بالفساد السائد في الأنظمة اللاديمقراطية (استغلال النفوذ، محسوبية، رشوة. . .). ثم إن الدولة حين تستولي على المجال الاقتصادي فهي بذلك تحول دون وجود الشرط الموضوعي لوجود معارضة، وهي الاستقلال الذاتي للنشاط الاقتصادي، فهي تتحكم في أرزاق الناس وتمنح وتمنع بحسب الولاء وعلاقة الانتفاع والرشوة والزبونية، فالتوقيع على ورقة أو ملف وإعطاء ترخيص يخضع لعلاقة الولاء والمحسوبية والرشوة وتقاسم الغنيمة.

الفصل الثاني

أضواء على المسألة الثقافية

ـ 1 ـ

للمسألة الثقافية في المجتمعات العربية اليوم أهمية وخطورة لم تكونا لها من قبل. وقبل أن نبيِّن لماذا سوف نحدد ما نقصده بالثقافة. لن نعود إلى عشرات التعريفات القاموسية لهذه الكلمة، وإنما سنعتبر أن الثقافة هي محصلة المعارف والقِيم الحافزة على السلوك. هذه المعارف تتوارث في مجتمع وتتلقى في الأُسر والمدارس، وتكيِّف السلوك الفردي والجماعي.

إن الثقافة ليست ـ وكما كان يتصور ـ ذلك المضاف الذي نُنمِي به الفكر ونُمتع به الوجدان، حين نقرأ كتاباً أو نزور متحفاً أو نشاهد شريطاً سينمائياً، في أوقات نقتطعها من مشاغل الحياة اليومية، كنشاط كمالي زائد على النشاط الاقتصادي والعمل الإداري أو المهن الحرة أو الممارسة السياسية، بل إن الثقافة اليوم هي أكثر من هذا كله، فهي مبادئ للسياسات، سواء تعلق الأمر بالسياسة الاقتصادية أو التعليمية التربوية، أو أُسس العمل السياسي، أو القيم الحافزة لأي عمل أو نشاط في أي من هذه المجالات. ولنورد بعضاً من هذه المجالات:

1 ـ مجال التربية والتعليم

إذا كان من أهداف المدرسة الوطنية (مدرسة التعليم العمومي) هو التربية على المواطنة، فما هي القِيم المشتركة التي تربي على المواطنة؟ هل هي تربية على الحرية الشخصية، وحرية التفكير والرأي، والتعايش مع الاختلاف، أم هي تربية تعطي الأسبقية للجماعة، وأن الانتماء الأول هو للأمة، وإعادة إنتاج القِيم الموروثة؟ هل هي تربية على المعتقدات أم تربية على الحرية؟ أي إنسان مواطن تكونه مناهج التربية والتعليم ومحتوى المعارف المتلقاة؟ هل هي معارف من أجل المستقبل والاندماج في عالم اليوم، أم هي تربية ومعارف تستنسخ الماضي وتخرج إلى العالم غرباء عنه باسم خطاب الهوية والأصالة؟

2 ـ علاقة الاقتصاد بالثقافة

لن نخوض هنا في مسألة طالما نوقشت وهي علاقة الثقافة بنمط الإنتاج الاقتصادي وعلاقاته، بل الذي يهمنا هنا هو مذهب الليبراليين الجدد، فهؤلاء اعتبروا أن قِيم الثقافة الغربية هي وحدها خالقة الثروة واقتصاد السوق: حرية المبادرة، والمنافسة المشروعة، وأخلاقية الثقة، وضبط الوقت، والاحتكام إلى القاعدة القانونية والمساواة أمامها.

هؤلاء الليبراليون الاقتصاديون الجدد يرفضون مبدأ التضامن والعدالة الاجتماعية، فهو في نظرهم من مخلفات عصر الإيديولوجيات، إذ هو يجعل الدولة تتدخل في الاقتصاد بدعوى توجيهه للصالح العام، ويُثقل كاهل المستثمرين بالضرائب بحجة أنها مورد أساسي للدولة لتأمين الخدمات الاجتماعية العمومية بتعميم التعليم ومجانيته، والخدمات الصحية العمومية، وتجهيز البنية الأساسية. العدالة الاجتماعية في اعتقاد الليبراليين الجدد لا تنصف

أصحاب القدرة على المبادرة والدراية والجهد الدؤوب، وهم يريدون تقليص الحقوق الاجتماعية للعمال (الحق في الشغل، وأمن العمل، والحق في الإضراب) بدعوى أنها تزيد من تكلفة الإنتاج وتعرقله في عالم تشتد فيه المنافسة العالمية على الأسواق.

والعدالة عند الليبراليين الجدد تُختزل في العدالة القضائية، أي قضاء سريع، ونزيه، ومتخصص لضرورته لخدمة المقاولات والاستثمارات. وهنا تنحصر دعوتهم في إصلاح القضاء. أما القضاء بمفهومه الحقوقي واستقلاله عن أوامر السلطة التنفيذية فهو لا يهمهم بالدرجة الأولى، في حين أن سيادة القانون والمساواة أمامه واستقلال القضاء هي دعامة ضرورية لدولة الحق والقانون، والقضاء بهذا المعنى هو ملجأ المواطن لضمان حقوقه وحمايته من شطط السلطة واستغلال النفوذ.

نقول هذا الكلام لأن هذه الليبرالية الجديدة تجد لها صدى واسعاً عندنا من قِبل رجال الأعمال وأساتذة الاقتصاد الذين تحول الكثير منهم إلى استشاريين في خدمة هؤلاء. وليبراليونا التابعون يختزلون الحريات كلها في حرية المبادرة الاقتصادية، أو تحرير الاقتصاد من تدخل الدولة، وكأنهم في نهاية المطاف يريدون من الدولة دوراً واحداً أساسياً: وهو حفظ الأمن، بدعوى ضرورته للاستقرار الذي هو ضروري لسير الأعمال والاستثمار. أما الحريات الشخصية والعامة: كحرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع وتنظيم الأحزاب والنقابات والجمعيات، فهي لا تعني بالدرجة الأولى ليبراليينا الاقتصاديين، والدليل على ذلك ضحالة مساهمتهم في النضال من أجل دولة الحق والقانون.

3 ـ علاقة الثقافي بالسياسي

لن نخوض هنا في جدل أصبح معروفاً حول علاقة المثقف

بالسياسي. فالمثقف العربي عادة ما يشتكي من أن الأنظمة السياسية تضيق عليه خناق حرية التعبير، ويشكو من تهميشه وأن أصحاب القرار لا يلتفون إلى فكره وخبرته. بل هم يحذرونهم لكون المثقفين غالباً معارضين.

سنطرح المسألة من جانب آخر. ونسأل هذا السؤال: ما هي الثقافة السياسية التي في ذهن المشتغل بالسياسة، سواء كان في الحكم أو ناشطاً في حركة سياسية؟ إن الطرفين معاً هما ـ في الغالب ـ نتاج المدارس والجامعات في بلداننا، وهذه الأخيرة ما تزال بعيدة عن إنتاج المعرفة الحديثة، سواء في محتوى مواد التعليم أو مناهجه، فهي أبعد من أن تمكِّن من الاندماج في عالم اليوم. ولهذا نتائجه العملية السلبية. فصاحب القرار السياسي عليه أن يتخذ قراره في قضايا معقدة يتداخل فيها ما هو محلي بما هو عالمي. قد يعتمد على خبراء، وهؤلاء في الغالب متخرجون هم أيضاً من الجامعات والمعاهد نفسها التي ما أكثر ما تعيد إنتاج معرفة لا تساير ما هي عليه المعرفة المتقدمة في مجالات اختصاصهم. ثم إن المثقفين الذين يكتبون في القضايا العامة غالباً ما يكتفون بالتذكير بالمبادئ والقِيم والأخلاقيات. وهم مع ذلك يشتكون من كونهم على هامش أصحاب القرار وأن هؤلاء لا يهتمون بما يكتبه المثقفون.

إن القضية ليست هي «تجسير الفجوة» ـ كما يُقال ـ بين المثقفين وأصحاب القرار، بل السؤال هو: ما الذي يجعل هؤلاء «مضطرين» إلى الاهتمام بما يكتبه المثقفون؟ لكي يحصل ذلك لا بدَّ من شرطين: الأول، أن يجد السياسي فيما يكتبه المثقف جدوى وضرورة، ولن يتأتى ذلك إلاَّ إذا كانت كتابته خبيرة وموثقة، لا أن يكتب شعارات وعموميات وتذكيراً بالمبادئ وبمصلحة الشعب. والشرط الثاني هو قوة رأي عام متشبع بقِيم الحداثة. فالمثقف إذا ظل وجهاً لوجه أمام الحاكم فهو مغلوب لا محالة، لا بدَّ له من رأي عام تستند إليه سلطته

الفكرية إذ لا سلطة له بغيره، فعليه أن يناضل من أجل تكوين رأي عام ديمقراطي. لكن الكاتب الداعية الأصولي قد يجد هو أيضاً رأياً عاماً متشبعاً بالفكر الديني يعتمد عليه للتأثير في الحكام أو للوصول هو وجماعته إلى الحكم، وهو أمر واقع في مجتمعاتنا اليوم. من هنا فإن المثقف حامل الحداثة، وهو يسعى إلى تأكيد سلطته الثقافية عليه أن يعمل من أجل تكوين رأي عام متشبع بقيم الحداثة، لأن هذا شرط لتأكيد سلطته الثقافية، آنذاك لن يستجدي أي حاكم لكي يهتم بما يكتب، لأن سنده الرأي العام، وهذا الرأي العام الفعّال لا يتحقق عملياً سوى في المجتمع الديمقراطي، لأن في هذا المجتمع تكون صناديق الاقتراع حاسمة في تداول السلطة، أي في تغيير الحُكام، فيأخذون مآخذ الجد ما يكتبه المثقفون الديمقراطيون لأنهم يحسبون الحساب للرأي العام وتأثيره على صناديق اقتراع.

في أنظمة الحزب الواحد، أو تلك التي تسمح بتعددية شكلية لا تمكِّن من تداول السلطة إذ يظل الحزب الحاكم ـ وزعيمه ـ حاكماً مهماً تعددت الانتخابات، في مثل هذه الأنظمة لا يمكن الحديث عن سلطة حقيقية سواء للمثقفين أو للرأي العام.

من أجل هذا كله فإن المثقف حامل الحداثة الديمقراطية لا بدَّ أن يناضل من أجل نظام ديمقراطي، لأن في هذا النظام وحده يجد سنده في رأي عام متشبع بالقِيم الديمقراطية، ولأن في مثل هذا النظام وحده يستطيع أن يمارس حرية الكتابة. فدفاع المثقف عن الديمقراطية ليس من أجل قيمها وحسب، وإنما أيضاً لكي يستطيع ممارسة مهنته كما ينبغي أن تكون: أي حرية الكتابة والنقد والإبداع.

لكن، ومع ذلك، فإن شكوى مثقفينا من ضآلة تأثيرهم ليست صحيحة تماماً. لقد كان لهم تأثير للأسف سلبي: فقد ساهموا في صنع حكاماً وأنظمة استبدادية أحلّت بالعرب الكوارث. أليس كل من

ميشيل عفلق وسيد قطب من المثقفين؟ فالأول وأمثاله من القوميين صنعوا ثقافة سياسية أنتجت طغاتاً أمثال صدام حسين، فهذا الأخير وهو يغزو الكويت، وقبلها إيران رافعاً شعار الدفاع عن بوابة العرب الشرقية، قد تسبب في كوارث ما يزال العرب يحصدون نتائجها الوخيمة. وسيد قطب خرج من تحت جبته الأصولية جماعات الإرهاب والتطرف.

إن الديمقراطية لا يكفي تعريفها بالتعريف التقليدي: «حكم الشعب بالشعب»، لأن السؤال هو: أي شعب؟ ذلك أن الشعب قد يكون تحت تأثير ثقافة لا ديمقراطية، لا تحترم حرية الفرد، والتعددية، وقبول الاختلاف والتعايش معه، وإسناد الديمقراطية إلى مرجعية حقوق الإنسان. ذلك أنه قد يحدث أن تعم قطاعاً واسعاً من الشعب أو أغلبيته ثقافة مناقضة للقيم والمبادئ الديمقراطية المذكورة، فتحمل إلى سدة الحكم نظاماً شمولياً أو دينياً متعصباً. والديمقراطية ليست أيضاً حكم الأغلبية. خاصة في مجتمعات الأقليات التي لا تجد سبيلاً إلى أن تصبح يوماً ما أغلبية بالتداول، أي تبقى أقلية أبدية مقصاة باستبداد الأغلبية.

ـ 2 ـ

ما الذي يخلق الوعي بضرورة الإصلاح؟ إنه خلل بين واقع معيش وبين وعي بتأخر هذا الواقع وتطلّع إلى تغييره، إنه وعي ذات جماعية (شعب، أمة) بتأخرها تجاه آخر تسلم بتقدمه عليها. إلاّ أن الإصلاحيين الإسلاميين كان موقفهم أعقد من هذا: فهم ـ ولو أنهم هم أيضاً فكّروا ضمن ثنائية التأخر/التقدم ـ إلاّ أنهم اعتبروا أن التأخر هو تأخر المسلمين وليس تأخر الإسلام الذي هو في جوهره صالح لكل زمان ومكان. وتأخّر المسلمين عندهم مزدوج: فهو تأخر

بالنسبة للإسلام كما ينبغي أن يكون (إسلام الأصول وإسلام جيل المسلمين الأول أو السلف الصالح)، وتأخر بالنسبة لأوروبا، إلاَّ أن التقدم الأوروبي هو عندهم تقدم مادي وفي التنظيمات السياسية، ويظل مع ذلك مفتقراً إلى البعد الروحي.

لكن، والدعوة إلى الإصلاح قد عادت محتدمة الآن، ما الذي يميّز بين الدعوة الإصلاحية التي بدأت في القرن التاسع عشر والدعوة الإصلاحية الآن؟ هناك اختلافات لا يعنينا التطرق إليها الآن بل نكتفي بملاحظة أن الدعوتين إلى الإصلاح، السابقة والحالية، تشتركان معاً في أن الدافع لإطلاقهما واحد: وهو الوعي بالخلل بيننا وبين الآخر. وقد كانت البداية هي الوعي بالخلل العسكري بين الامبراطورية العثمانية وبين أوروبا، وذلك إثر هزائم عسكرية للعثمانيين اضطرهم للتخلي عن بلدان من امبراطوريتهم، وهنا حصل الوعي بأن وراء القوة العسكرية الأوروبية تنظيم متقدم للاقتصاد والإدارة وديمقراطية الحكم ونظام التربية والتعليم. إن الدعوة إلى الإصلاح في القرن التاسع عشر كالدعوة إلى الإصلاح الآن: كلاهما كان الدافع إليهما حاجة داخلية للإصلاح، ولكن أيضاً بسبب ضغط خارجي للقيام به. كانت حاجة البلدان الإسلامية إلى الإصلاح الدافع إليها مواجهة التهديد الاستعماري: إصلاح الجيش، والإدارة، والمالية، والتعليم، وتجهيزات البنية الأساسية. لكن دولاً أوروبية كانت هي أيضاً تضغط من أجل إصلاح في مصلحتها: إصلاح مالي لاستخلاص ديونها، إصلاح صحي في المدن لأن جاليات أجنبية أصبحت تقطنها، إصلاح النظام القضائي لضمان مطالب الأجانب في منازعاتهم مع الأهالي.

والآن؟ إن الدول الغربية ـ الولايات المتحدة ويجاريها الاتحاد الأوروبي ـ تركز في ضغطها لفرض الإصلاح في الدول العربية على مسألتين مرتبطتين: الإصلاح الديمقراطي وإصلاح برامج التعليم،

خاصة التعليم الديني. لماذا؟ بسبب المد الأصولي والعمليات الإرهابية. لقد هوجمت أمريكا ولأول مرة في تاريخها في عقر دارها. وبما أن أغلب الإرهابيين جاؤوا من دول عربية فقد اعتبرت أمريكا أنهم نتاج أنظمة غير ديمقراطية، وأن التعليم الديني هو مشتل إنبات الإرهابيين. لذلك، تعتبر أمريكا أن في نشر الديمقراطية في الدول العربية ضماناً لأمنها الداخلي، أي أن دمقرطة العالم العربي بالنسبة لأمريكا هي بالدرجة الأولى قضية أمنية.

إن الضغط الخارجي يعقّد دعوة الإصلاح النابعة من قوى وطنية، ولذلك فهو يسهل على معارضي الإصلاح، من حكام وجامدين، أن يرفضوا أي إصلاح حقيقي بدعوى أنه إملاء من قوى أجنبية وتدخل في السيادة الوطنية، ويردون بأن الإصلاح ينبغي أن ينبع من الداخل.

إن استعمال قوى أجنبية لشعار الإصلاح من أجل الحفاظ على هيمنتها وتمرير مصالحها أمر قائم. لكن هذا لا يمنع من أن الحاجة إلى الإصلاح قائمة. فالإصلاح مطلوب ليس لأن هناك قوى أجنبية تضغط للقيام به، بل لأنه وقبل كل شيء حاجة داخلية، وذلك بسبب الفجوة التي تفصل العالم العربي عن العالم المتقدم: في ضعف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية حتى بالقياس إلى أغلب دول العالم النامي، وفي تخلف البلدان العربية عن المسيرة الديمقراطية التي تشق طريقها في مختلف مناطق هذا الأخير.

هناك من يفسرون هذا «الاستثناء» العربي الذي جعله خارج حركة الديمقراطية في العالم بطبيعة ثقافته الإسلامية، وأنها ثقافة تُغرق السياسة في الدين، وتصنع الإرهاب باسم الجهاد، وتضع المرأة في درجة دنيا وتضرب عليها الحجاب. هذه صورة عن الإسلام أشاعتها حكومات جامدة وجماعات متشددة، وهي الصورة النمطية لدى غالبية الغربيين وفي وسائل إعلامهم.

لم يكن الغرب يهتم بثقافتنا ما عدا اختصاصييهم وهواتهم من مستشرقين وأنثروبولوجيين، إما للمتعة الذهنية أو الفنية، أو بحثاً عن الغرابة، أو خدمة للإدارة الاستعمارية التي سخّرت هذه المعرفة لإحكام السيطرة علينا. وبخلاف المستشرقين الكلاسيكيين الذي اهتموا بثقافتنا التراثية، فقد نشأ مستشرقون جدد يهتمون بشؤون العرب اليوم، لا سيما مع صعود ما أطلق عليه الصحوة الإسلامية، وظهور الجماعات الإرهابية. هؤلاء المستشرقون الجدد مطلوبون جداً في وسائل الإعلام، ويقدمون «خبرتهم» إلى وزارات الخارجية والدفاع وإلى الجهات الأمنية والمخابراتية في الغرب.

صحيح أن الغربيين أصبحوا أكثر اهتماماً بالإسلام وعالمه نتيجة العودة الواسعة إلى الإسلام، وبالأخص بسبب عمليات الإرهابيين. لكن معرفة الغربيين بالثقافة العربية والإسلامية تظل سطحية، وسلبية على العموم. هناك لديهم خوف شائع من الإسلام لاقتناعهم بأنه ينتج الإرهاربيين، واستهجان ثقافته لقناعتهم بأنها تربي على الخمول والقدرية، وتمتهن المرأة، وتلقن كراهية الأجنبي، والغربي بالخصوص. تُختزل إذن الحضارة العربية الإسلامي بغناها وتعدد روافدها إلى دين متطرف يربي على الكراهية وينتج الإرهاب. وليس هناك أية إرادة جدية في بلدان الغرب من أجل معرفة منظمة بحضارة العرب والمسلمين، فليس في مناهجهم التعليمية مواد تتعلق بهذه الحضارة، هذا على الرغم من أن عدد المسلمين سيبلغ ربع سكن المعمور قبل منتصف هذا القرن، وعلى الرغم من تزايد أعداد الأوروبيين والأمريكيين من أصول عربية وإسلامية. وكأن الغرب يعول على إدماجهم الكامل إدماجاً ينسيهم أصولهم ويفصلهم عن ثقافة بلدانهم الأصلية.

لكننا لا ينبغي أن نكتفي بالشكوى من غرب لا يعير ثقافتنا أي اهتمام جدي، بل ينبغي أن ننظر إلى ثقافتنا نفسها، والسؤال: كيف

تفرض اعتراف الآخر بها؟ ذلك أن اعتداد ثقافة بذاتها وبقيمتها، ليس وحده كافياً للاعتراف لها بذلك، فهل لثقافتنا قيمة تبادلية في «سوق» الثقافات؟ إن وضعها الحالي ليس كذلك. ولكي تكون كذلك لا بدَّ من شرطين: الأول أن تسندها قوة اقتصادية وسياسية، وهو شرط غير متوفر الآن. والثاني أن تكون ثقافة حداثية. والحداثة لا تعني بالضرورة التغريب، بل أن تكون ثقافة معاصرة، تصاغ بمنطق العصر، وأن تتخذ موقع الندية قياساً إلى الثقافات المعاصرة المتقدمة، حتى يكون الحوار والتفاعل معها ممكنين.

إن الحوار ليس غاية في ذاته، ولكنه سعيٌ نحو إمكانية التوافق حول قِيم مشتركة. فلا جدوى من الحوار إذا ما تمسك كل طرف بخصوصيته المطلقة، وإنما يكون الحوار منتجاً حين تتوافق أطرافه على قِيم مشتركة. والحوار الحقيقي، أي التفاعل أخذاً وعطاء بين الثقافات، لا يكون ممكناً إذا كان كل طرف ثقافي ينغلق على ذاته باسم خصوصية مكتفية بذاتها، وهذا حال «الأصوليين» الذين يختزلون كل حضارتنا إلى دين ـ كما يتصورونه ـ يجدون فيه الغنى عن العالمين، وهم في هذا يختلفون عن الإصلاحيين من مفكري الإسلام منذ القرن التاسع عشر، فهؤلاء حاوروا الغرب، ودعوا إلى اقتباس ما رأوه صالحاً من تنظيماته، وكان التحديث ـ عندهم أيضاً ـ قضيتهم، وذلك بالعودة إلى إسلام منفتح على العالم المتقدم ومقتبس من تجاربه وأنظمته. أما أصوليو هذه الأيام فهم معادون للغرب كما هم معادون لمجتمعاتهم، لأن كل هذا في اعتقادهم جاهلية. ومع ذلك فإن الغرب حاضر بقوة في تفكيرهم، لكنهم يريدون إلغاءه بالخيال (فهم يتخيلون أنهم أفضل الناس لأنهم هم المسلمون الخلصاء)، وبالعنف كلما استطاعوا أن يعلنوا عليه الجهاد. هم غرباء عن مجتمعهم وعن العصر، ليس لأنهم على الهامش وحسب، بل ولأنهم يريدون هذه الغربة ويرونها امتيازاً، وهكذا يقرأون ـ حسب فهمهم ـ الحديث

الشريف «بُدئ الإسلام غريباً وسينتهي غريباً، فطوبى للغرباء». الغربة عندهم ليست انسلالاً من العالم وتركه لأهله وحسب، بل عودة إليه بالجهاد لتغييره بالعنف.

والواقع، أن هناك «أصولية» أخرى، غربية هذه المرة، تنفي هي أيضاً إمكانية أي حوار. إنها أصولية الليبراليين الغربيين الجدد. فهم يعتبرون أن الحداثة أمران لا ثالث لهما: اقتصاد سوق، وديمقراطية ليبرالية، وأنهما قد بنيتا على قِيم ومبادئ ثقافية لا توجد في غير ثقافة الغرب: قِيم الفردانية، والحرية، وسيادة القانون والمساواة أمامه، والنظام التمثيلي القائم على الاقتراع الفردي الحر، وفصل السلطات، والحريات الشخصية والعامة... هذا الموقف ينفي مسبقاً إمكانية قيام أي حوار لأنه يفرض على الغير اتباع طريق الحداقة الغربية وإلا فلا مستقبل له، ولا حوار مجدياً معه لأنه ليس لديه ما يعطيه.

إن هذه الليبرالية الجديدة تقف ضد مبدأ التضامن على مستوى البلد الواحد كما على مستوى العالم. فهو عندها من مخلفات عصر الإيديولوجيا والمثاليات. وهو غير منصف للذين يبذلون جهداً أكبر، والأقدر على المبادرة ومخاطرها، والأكثر ذكاء ودراية، وهو ذريعة الكسالى والعاجزين الذين يريدون اقتطاف ثمار جهد الآخرين. هذا في الوقت الذي أصبح فيه التضامن ضرورة ليس للبر والإحسان وحسب، وإنما أيضاً ضرورة سياسية في عالم اليوم التي اتسعت فيه الهواة بين الفقراء والأغنياء كما لم تتسع من قبل، على مستوى البلد الواحد كما على مستوى التفاوت بين الدول. ثم إن هؤلاء الليبراليين الجدد ينسون أو يتناسون ـ وهم يتحدثون عن إنصاف الأذكياء والمبادرين والقادرين ـ أن فرص الانطلاق ليست متكافئة، فهل فرص الطفل في سويسرا أو السويد هي فرص الطفل في الكونغو أو بنغلادش؟ إن هذه الليبرالية الجديدة تصنف الدول وأيضاً الأفراد إلى رابحين يستحقون الفوز لأهليتهم ولسرعة التكيُّف مع المتغيّرات،

والقدرة على المبادرة والابتكار والمنافسة، وخاسرين مسؤولين عن خسرانهم لجمودهم وعجزهم عن التكيُّف وعدم قدرتهم على المنافسة. ثم إن هذه الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة تُبشر القادرين دولاً وشركات وأفراداً بمستقبل زاهر بفضل الإمكانات الهائلة التي تتيحها التكنولوجيا الجديدة للاتصال والمعلومات، باكتسابهم المعرفة التي أصبحت قوة وخلاّقة للثروة، ولانفتاح سوق عالمية أمامهم في عالم مقبل على أن تنهار بين دوله الحدود والقيود. لكن هذه الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة تغفل أو تتغافل عن عدم التكافؤ في فرص الانطلاق. وهي حين تقول إن العالم أصبح قرية واحدة صغيرة، فهي ليست كذلك بالنسبة للجميع، هي كذلك بالنسبة للذين استولوا ومنذ البداية على مواقع أفضل، وهي ليست كذلك بالنسبة للذين لا يملكون مسبقاً الفرص نفسها.

فمنذ أن تحدث مارشال ماك لوهان عن القرية المعولمة أو القرية الكوكبية Global village شاع تدوال العبارة وكأن هذه القرية أصبحت واقعاً يندمج فيه جميع سكان هذا الكوكب. إن الذين يبشرون بهذه القرية الواحدة هم عادة مستقبليون متفائلون، يؤمنون بحتمية تكنولوجية سعيدة ستحطم الحدود وتفتح السمارات مثلما تفتح الفرص والأسواق أمام الجميع، وتنشر ديمقراطية المعرفة، لأن المعرفة الكثيفة والسريعة والمتنوعة ستكون في متناول أي فرد جالس أمام حاسوبه يستقبل ويرسل المعلومات دون رقابة، فهو يفلت من حتمية المكان، ويتبادل المعلومات في زمان حقيقي، ويجول بحرية في جغرافية إلكترونية افتراضية، محطِّماً جغرافية المكان، لأن جغرافية الإنترنيت هي جغرافية افتراضية، من غير حدود طبيعية أو سياسية لأن وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة قد خلقت ديمقراطية المعرفة لأن استعمال هذه الوسائل لا يتطلب معرفة متبحرة (أليس الكومبيوتر يصلِّح حتى النحو واللغة؟). كما أن تكنولوجيا الاتصال

الحديثة قد حررت من سيطرة المركز، مكاناً طبيعياً كان أو دولة، فخلقت مرونة العمل والطلب عليه على مستوى العالم، فيستطيع صاحب الخبرة أن يبيع خبرته إلى ما وراء الحدود لأية جهة في العالم، دون أن يغادر مكتبه أو بيته أو مكانه.

لكن الواقع ليس بهذه الصورة الطوبوية المتفائلة. فالعالم ما يزال منقسماً بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وما زالت نسبة الأمية عالية في الكثير من بلدان العالم النامي، ناهيك عن الأمية الإلكترونية. وهم يتحدثون عن أن مجتمع اليوم هو مجتمع المعرفة وهو واقع لا يوجد سوى في البلدان المتقدمة التي دخلت الإنترنيت في صميم نشاطاتها: في التعليم، والتجارة، والبريد الإلكتروني، وتداول المعلومات، وثقافة الترفيه. أما المجتمعات النامية فهناك أقلية هي التي تستعمل وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة وهي مرتبطة بالخارج أكثر مما هي مرتبطة بمجتمعاتها، أما الأغلبية فهي على الهامش، بل إن نصف سكان الأرض لا يملكون حتى الهاتف.

في الستينات من القرن الماضي تحدث دانييل بيل عن المجتمع ما بعد الصناعي، وأن هذا المجتمع يتجه نحو اقتصاد الخدمات الذي سيشمل أغلب نشاطاته الاقتصادية، وسيقل دور الاقتصاد المعتمد على المصانع الثقيلة، كما أن العمالة نفسها سوف تتغيّر طبيعتها، لتصير عمالة مرنة، تتطلب اكتساب القدرات والمهارات الجديدة التي أصبحت تتطلبها التكنولوجيات الحديثة للاتصال والمعلوماتية.

بعده سيتحدث ألفين توفلر عن «الموجة الثالثة». فقد ظهرت الموجة الأولى في تاريخ المجتمع الإنساني باختراع الزراعة والمجتمع الزراعي الناتج عنها ببنيته وثقافته، ثم جاءت الموجة الثانية مع الثورة الصناعية، ثم الموجة الثالثة الحاصلة اليوم والتي أصبحت فيها المعرفة عماد القوة والثروة. وقد نشأ عنها في البلاد المتقدمة ما

أصبح يسمى بمجتمع المعرفة أو المعلومات، والمعتمد على الرقمية (رقمية الإشارات والشبكات) وعلى الوسائط الإعلامية المتعددة، وانتشار الإنترنيت، وعلى الحركية السريعة في انتقال المعرفة والمعلومات والمال ورؤوس المال في زمن حقيقي. فهذه الأخيرة أصبحت تنتقل عبر الحدود وحسب إرادة أصحابها مما أصبح يهدد الاستقرار المالي والاقتصادي لعدد من الدول الوطنية، ومثال على ذلك الأزمة الكبرى التي حصلت لدول جنوب شرق آسيا سنة 1996. كما أحدثت الثورة التكنولوجية الحديثة في الإعلام والتواصل تغيراً جذرياً في طبيعة العمالة، فأصبح اكتساب المهارات الجديدة التي تتطلبها تكنولوجيا الاتصال والمعلومات الحديثة شرطاً لضمان الشغل في عالم الاقتصاد الجديد، والتطور فيه، أما الذين لا يمتلكون هذه المهارات أو لا يستطيعون التكيُّف معها فقد صاروا عرضة للبطالة، وأصبح كثير من ذوي الخبرة وبفضل وسائط الاتصال والمعرفة الحديثة غير مضطرين للذهاب إلى مؤسسة العمل أو للهجرة طلباً للشغل، بل أصبحوا يشتغلون عن بعد وهم في مكتبهم الخاص أو في منازلهم. وهكذا أصبحت هذه العمالة عن بعد تنافس العمالة المحلية وما تتطلبه هذه الأخيرة من عقد جماعي للعمل، وضمان اجتماعي، وحقوق اجتماعية أخرى، وأجور أعلى من الأجور التي يطلبها ذوو الخبرة في البلدان النامية والذين يشتغلون عن بُعد، ومثال على ذلك أن مؤسسات أمريكية أصبحت تشغل عن بُعد مهندسين وخبراء وتقنيين من الهند، بأجور أدنى ومن غير اضطرار هذه المؤسسات أن تمنحهم ما تضطر إليه من حقوق كما هو الحال بالنسبة للعمالة المواطنة أو القارة، وهم يشتغلون بتكلفة أقل. إن العمالة الجديدة التي خلقتها التكنولوجيا الحديثة للاتصال والمعلوماتية هي عمالة لا مادية، عمالة فكرية بالأساس.

إن هذا النظام العلمي ـ التكنولوجي المنتج لما أصبح يسمى

بالاقتصاد الجديد يكون الآن حوالي 80% من الناتج العالمي الخام. وهكذا أصبح البحث العلمي ـ التكنولوجي قاطرة الابتكار والمنافسة وخلق الثروة. إلاّ أن نصيب البحث العلمي في بلدانا قياساً إلى الناتج الوطني ما يزال ضعيفاً، لا يتجاوز 0,1% وهو في الدول المتقدمة حوالي 3%.

لقد أصبح البحث العلمي والتكنولوجي في البلدان المتقدمة منظومة مندمجة في نظام الإنتاج، فهي لم تعد مشتتة، ومستقلة، بل متكاملة في منظومة من أجل حفز الإنتاج وتنظيمه ما عدا في البلدان النامية.

إلاّ أن المشكلات التي أصبحت تطرحها العولمة ليست واحدة بالنسبة للجميع فما تطرحه من مشكلات على البلدان النامية يختلف، فلنعرض لبعضها.

مشكلة الدولة

يُقال إن العولمة تهدد سيادة الدولة الوطنية، لكنْ هناك دول ودول. فالدول الراسخة أقدر على مواجهة تحديات العولمة، خاصة حين تدخل في تكتلات اقتصادية ضخمة كدول الاتحاد الأوروبي أو النافطا أو الأسيان، والتي تضم دولاً صناعية متقدمة ودولاً صاعدة، وهناك دول العالم النامي والتي ليست داخلة في تكتلات قوية وحسب، بل إن بعضها أصبح مهدداً بالتفكيك. ذلك أن الوجه الآخر للعولمة هو إحياء الهويات الصغيرة، الطائفية والثقافية والأثنية. فأمام فشل الدولة الوطنية في تحقيق اندماج بالتنمية وتعزيز رباط المواطنة والمشاركة، وأمام عجزها عن الاستجابة لتحديات المتغيّرات الكبرى التي عرفتها العقود الأخيرة في مجال الاقتصاد وتكنولوجيا المعلومات وانتهاء عالم القطبين المتنافسين اللذين كان كل منهما يحمي ويعزز دولاً قطرية حليفة بدعم اقتصادي وعسكري وأمني، أمام هذا كله

أصبحت كثير من الدول القطرية في العالم النامي ضعيفة تجاه الخارج والداخل معاً: فهي عاجزة أمام التحولات الدولية، وهي عاجزة عن كبت مطالب الكيانات الخاصة التي أصبحت تقدم هويتها الخاصة على ولائها للدولة.

التحدي المطروح إذن هو تعزيز الدولة الوطنية بناء على توافق التعدديات المكوّنة لها، وتكييف دور ووظيفة الدولة للاستجابة على نحو أفضل للمتغيّرات الحاصلة في عالم اليوم.

إن دور الدولة الوطنية ما زال مطلوباً في الدول النامية، فانحلالها يعني تصارع كياناتها الخاصة (وهل الحل هو تكوين دويلة على رأس كل خصوصية طائفية أو عرقية أو ثقافية؟). ودورها مطلوب في مجتمعات هشة هي في حاجة إلى دعم الخدمات العامة من صحة وتعليم وأمن وتجهيزات أساسية. إن الانطلاق الاقتصادي في البلدان النامية يحتاج إلى دور الدولة في تشييد البنية الأساسية اللازمة للاستثمارات (طُرق، موانئ، مطارات، شبكات الاتصالات، إضافة إلى إصلاح النظام الإداري والقضائي والجبائي والاستثمار في رأس المال البشري). ثم إن للدولة دوراً أخلاقياً بالحرص على المصلحة العامة، وسيادة القانون، وتأمين الحريات الشخصية والعامة، وبهذا تخلق رباطاً صلباً ومقنعاً للانتماء والمواطنة.

إن الدولة الوطنية كيان حديث نسبياً في التاريخ، نشأ في الغرب ثم عمَّ العالم. وكثير من هذه الدول الوطنية افتعلت افتعالاً بتقطيعات قسرية، شتتت الإثنيات والطوائف الدينية والجماعات الثقافية، ثم إن كثيراً من هذه الدول «الوطنية» فشلت في التنمية الادماجية، وتحولت إلى دول سلطوية، وكل هذا جعلها فاقدة الشرعية.

إن الموقف الصحيح والجدي ليس هو التراجع عن مستوى الدولة الوطنية إلى كيانات مشتتة باسم الخصوصية والهوية، وليس

القفز فوقها بالتطلع إلى دولة الخلافة أو الدولة القومية العربية الكبرى، بل تعزيز الدولة الوطنية ككيان تعاقدي جامع بين الأطراف المكوّنة لها، وهذا هو المنطلق الصحيح لتكوين تكتل عربي في عصر التكتلات ويمكن أن يصبح اتحاداً لكن يتفاوض عليه ديمقراطياً وبالتدرج على غرار ما حصل في الاتحاد الأوروبي الذي تفاوضت دوله حول كل قطاع قطاع، وأهلت الدول الأضعف من أجل اندماج أفضل في الاتحاد. أما الوحدة التي يقود تحقيقها زعيم تاريخي على طريقة غاريبالدى أو بسمارك فقد عفا عليها الزمان، فالمثال الذي تعلق به قوميونا هو هذا المثال، وليس الاتحادات الفدرالية التي تأسست ديمقراطياً وبالتدرج. ويتصور قوميونا الوحدويون أن الوحدة في حد ذاتها حلّ لجميع مشكلات العرب، من التنمية وإلى مواجهة الامبرالية والصهيونية، في حين أن هذه الوحدة تطرح مشكلات لا بدَّ من حلّها أولاً، بالتدريج والتفاوض والآلية الديمقراطية.

المسألة الثقافية

إن العولمة مسارٌ لا رجعة فيه، ولكنها تمثّل تحدياً للثقافات المحلية والوطنية والقومية. إن عولمة الثقافة هي من أقوى مظاهر العولمة: جماهيرية المنتج الثقافي المتجاوز القيود والحدود، وتنميط هذا المنتج، وتسويقه عبر شبكات تتحكم فيها شركات عابرة للحدود.

فهناك ملاّك عددهم محدود للجرائد الكبرى في العالم وقنوات التلفزة الإخبارية الكبرى، والبرمجيات، وشركات الإنتاج السينمائي العالمية، أسماؤهم بيل جيتز، وروبرت مردوخ، وتيد تورنر، وكونراد بلاك، وجان لوك لاجاردير، هؤلاء حولوا المنتج الثقافي والإعلامي والترفيهي إلى سلعة مُعوْلمة منمَّطة، يتحكمون في شبكات إنتاجها وتوزيعها في اتجاه واحد من شمال منتج وموزع إلى جنوب مستهلك.

لقد حولت العولمة الثقافة إلى بضاعة منمطة تستهدف أعداداً

هائلة من مستهلكين على مستوى العالم، وهي منمطة لضرورة الإنتاج الجماهيري الواسع، وهي تقدم على أنها ثقافة عالمية لا وطن خاصاً بها على الرغم من طابعها الغربي أو المتغرب. إلاَّ أنها تخلق رد فعل مزدوج، أو متناقض: فهي من جهة تستهلك على مستوى العالم بمختلف أقوامه، ولكنها من جهة ثانية تدفع إلى الارتداد إلى الثقافات المحلية التي هي الوجه العكسي للعولمة. ورغم أن رد الفعل هذا مشروع لأنه يدافع عن الخصوصيات الثقافية، إلاَّ أنه لن يغيّر من واقع الأمر شيئاً، لأن أمام أي ثقافة غير غربية مصيران: إما أن تتحول إلى ثقافة محلية، تخص قومها، والذين حتى لو اعتدّوا بها فإن هذا الاعتداد لا يجنبها الانعزال والمحلية، وإما أن تكسب رهان التحديث، فتسلك طريقها الخاص إلى الحداثة، والتي تعني أن تكتسب قيمة تبادلية في سوق الثقافات المتقدمة في عالم اليوم.

إن حوار الثقافات ليس مجرد مناظرة بين ثقافات في الأفكار والقِيم والعقائد، بل هو تفاعل بينها. وهذا لا يتأتى لثقافتنا إلاَّ إذا كانت قادرة على حوار الآخر كثقافة تفرض حضورها وجدواها بالنسبة إليه، ولا يكون ذلك ممكناً لمجرد اقتناعنا بعراقة ثقافتنا، بل لا بدَّ وأن تسندها قوة اقتصادية وسياسية هي التي تعطي للثقافة قوتها وقيمتها التبادلية في سوق الثقافات المتقدمة كما أسلفنا، ثم إن تحديث ثقافتنا يقتضي وجود قاعدة اجتماعية واسعة مندمجة في الحداثة. أما إذا ظلّت هذه القاعدة خارجها فإن الذي يحصل هو الارتداد الواسع إلى ثقافة محافظة، وإحياء مظاهرها الدينية المتشددة، تصوغ منها هوية منغلقة إقصائية، ولا ترى في الحداثة سوى اعتداء على هويتها، فلا تسعى إلى مد الجسور مع ثقافات الغير.

قلنا إن مفهوم الثقافة وطبيعتها قد تغيرا، وإن ما تُربّى عليه من سلوك وقِيم يتوقف عليه مدى نجاح أو فشل الاندماج في عالم اليوم والمنافسة فيه. والثقافة لم تعد ذلك الشيء الكمالي الذي نفرغ إليه

بعد أن ننتهي من أعمالنا ومهامنا اليومية، بل الثقافة اليوم هي المحدد للسياسات: مبادئ السياسة الاقتصادية، أهداف التربية والتعليم، أسس التوافق على قواعد العمل السياسي والمبادئ التي تقوم عليها المؤسسات السياسية، دور الدولة في عالم اقتصاد السوق والمنافسة، والتأصيل الثقافي للديمقراطية.

ثم ما هو جوابنا على التحدي الذي أصبح يلوّح به الليبراليون الجدد وهم يربطون الحداثة الاقتصادية والحداثة الديمقراقية الليبرالية ربطاً حصرياً بالقِيم الثقافية الغربية؟

لقد عاد هؤلاء إلى المذهب النفعي ليفسروا به الدافع العميق للسلوك الإنساني: وهو أن السلوك الأساسي للإنسان هو طلب منفعته بمعناها المادي المباشر، ولذلك يقيّمون الإنسان بنجاحه في الأعمال والنشاطات الجالبة للثروة وما تبعثه في النفس من رضى بالنجاح وما تتيحه من تمتع. فهل كل غاية الإنسان من وجوده هي هذه؟ وهل النجاح في الأعمال والمهن هو وحده الذي يعطي المعنى للحياة؟ إن هذه الأسئلة الفلسفية ليست هي التي تعنينا هنا، بل الذي يعنينا هو سؤال الثقافة كمحدد لمبادئ السياسات واختياراتها الكبرى في كل المجالات.

الفصل الثالث

الثقافة العربية في عالم متحول

حدثان كبيران شهدهما العقدان الأخيران من القرن العشرين جعلا المسألة الثقافية مثار نقاش واسع، وهما الثورة التكنولوجية في مجال الاتصال، وسقوط الاتحاد السوفيتي.

1 ـ الثقافة وثورة تكنولوجيا الاتصال

الثورة التكنولوجية اختزلت الزمان والمكان، وغيرت من طبيعة الاقتصاد، من اقتصاد الصناعة الثقيلة المعتمدة على المواد الخام والمصانع إلى اقتصاد المعلومات المعتمد على الرأسمال البشري المالك للمهارات الجديدة، والقادر على الإنتاج والابتكار فيما أصبح يسمى بالاقتصاد الجديد. وتغيرت طبيعة العمل والمهن، فأصبح القادرون على مباشرة التكنولوجيات الجديدة والتكيف مع تغيراتها السريعة أقدر على مسايرة تطورات الاقتصاد الجديد، في الوقت الذي تراجعت فيه القيمة المادية والاجتماعية للمهن التي لا يمتلك أصحابها المهارات التكنولوجية الجديدة، أو لا يستطيعون إعادة تأهيلهم لمسايرة التحولات الحاصلة في عالم الاقتصاد.

ولسنا هنا في حاجة إلى استعراض مجالات ثورة الاتصال، وآثارها في مختلف الميادين، بل سنركز على آثارها الثقافية.

وأولها أن الثقافة أصبحت بضاعة معولمة الإنتاج والاستهلاك. فهناك تنميط للبضاعة الثقافية وتسويقها عبر شبكات تتحكم فيها شركات عالمية تنتمي في الغالب إلى بلدان الشمال. وعولمتها لا تعني أنها أصبحت ثقافة عالمية بالفعل، يشارك في إنتاجها الجميع، بل لأنها الأكثر انتشاراً على مستوى العالم بسبب تحكم الشركات المعوْلمة في إنتاجها وتسويقها. ويكون الوجه الآخر لعولمة البضاعة الثقافية هو صعود الهويات الثقافية المتعددة، والتي تسعى إلى إثبات ذات جماعية: دينية، طائفية، إثنية، فتتصارع فيما بينها وتصارع العالم صراعاً غير متكافىء. والمظهر الآخر لتأثير ثورة الاتصال على طبيعة الثقافة هو التحول الحاصل في محتوى هذه الأخيرة. فإذا كانت الثقافة هي حصيلة ما يرسخ في عقول الناس ويطبع سلوكهم ويحدد إلى حد كبير مدى نجاحهم أو فشلهم في الحياة العامة، فإن نوعية التربية والتعليم أساسية في تحديد طبيعة الناتج الثقافي. وهكذا نجد أن ثورة الاتصال والمعرفة قد زادت من التمايز بين نوعين من التعليم بمستويين وبسرعتين مختلفتين: تعليم يستوجب المعرفة الحديثة المطلوبة مهنياً في عالم اليوم، وهذا النوع من التعليم ما يزال من حظ أقلية في بلدان الجنوب، وهو تعليم مكلف لا تقدر عليه إلا العائلات المحظوظة. وهذه العائلات بفضل شبكة علاقاتها المتبادلة المصالح تيسر لأبنائها دخولاً أفضل في الحياة المهنية، فيحتل أبناؤها المتخرجون مواقع متميزة في الإدارة ودواليب الاقتصاد والمهن الحرة. وبالمقابل، هناك أغلبية من أبناء وبنات الشعب، تبقى أمية أو تتعلم تعليماً غير نافع في عالم اليوم، يؤدي إلى وظائف أو مهن متدنية مادياً واجتماعياً، أو إلى البطالة. وهكذا لم يعد التعليم ـ إلا في حدود ـ وسيلة للترقية الاجتماعية وتجديد النخب داخل المجتمع.

هذا الانشطار الحاصل على مستوى المجتمع الواحد، خاصة في دول الجنوب، هو أيضاً حاصل على مستوى العالم. فالتفاوت صارخ

بين البلدان الفقيرة والبلدان الأكثر غنى. فخمس سكان العالم الأكثر غنى يبلغ ناتجهم الخام 86% بالنسبة للبلدان الأشد فقراً. كما يملك هذا الخمس 74% من خطوط هواتف العالم.

لقد أصبحت الفوارق في الثروة والمعرفة هائلة بشكل لم يسبق له مثيل، لا سيما وأن الوعي بالحرمان وبالتهميش أصبح حاداً ومشاهداً يومياً بفعل وسائل الاتصال. فالذين يرفضون العولمة هم ليسوا بالضرورة ضدها كعولمة، بل لأنهم ضحاياها أو على الأقل لا يشاركون فيها. من هنا فإن تقوقع الهويات الثقافية أو الإثنية أو الطائفية على ذاتها إنما هو تعبير عن واقع الهامشية والإقصاء. من هنا فإن العولمة التي تحاول توحيد الكل في سوق عالمية واحدة الخاسرون فيها أكثر بكثير من الرابحين، لها وجه آخر وهو التفتت الذي يمثله صعود هويات متعددة ومتصارعة.

إن أغلب الصراعات المسلحة اليوم هي صراعات دينية أو إثنية. فاقتتال الهويات الثقافية معناه فشل التعددية الثقافية في التعايش والتوافق على قيم جامعة وعلى الولاء لدولة وطنية متعاقد على مؤسساتها.

لقد قامت الدولة الوطنية في البلدان التي كانت مستعمرة من أجل تحقيق هدفين: الأول، ضمان الوحدة الوطنية التي طالما حاول المستعمر تفكيكها بإثارة النعرات الدينية والعرقية، فناضلت ضد سياسة التفريق الاستعمارية دفاعاً عن الوحدة الوطنية. وحين قامت دولة الاستقلال، فإنها جعلت الحفاظ على الوحدة الوطنية هدفاً مقدساً، فاعتبرت كل دعوة إلى التعددية الثقافية أو الدينية أو الإثنية إنما هي إحياء للسياسة الاستعمارية وتهديد للوحدة الوطنية. والهدف الثاني لدولة الاستقلال كان هو تحقيق التنمية، فرفعت شعار التوزيع العادل للثروة الوطنية التي كان يحتكرها المستعمرون المستوطنون

وتخدم منافع دولة الميتروبول. وهكذا تكونت دولة الاستقلال كدولة شديدة المركزية بدعوى تحقيق التنمية، وضبط البلاد ضبطاً إدارياً وأمنياً.

ثم كان فشل هذه الدولة في أغلب أقطار الجنوب في تحقيق التنمية الموعودة، وغرقت في المديونية مما جعلها تقلص من خدماتها الاجتماعية وتدخل في تناقض مع مجتمعها. وهكذا صعدت إلى السطح هويات ثقافية كانت مكبوتة، لا سيما وأن بناء الدولة الوطنية لم يتأسس على تعاقد بين الهويات المتعددة تعدداً هو أمر واقع في كثير من البلدان.

إن التعددية ليس معناها بالضرورة التفكيك والتشتيت، وإنما هو التأسيس على التعدد الواقع لبناء كيان سياسي يستوعبه ويتجاوزه. ذلك أنه ليس عملياً في عالم اليوم تأسيس دولة على رأس كل هوية خاصة. من هنا ينبغي أن نأخذ بحذر مبدأ تقرير المصير. فكثير من هذه الهويات الخاصة أصبحت تطالب باستقلالها وتكوين دولتها مستندة على حق تقرير المصير كحق تقره المواثيق الدولية. إلا أن التطبيق الحرفي لهذا المبدأ قد يفضي إلى انهيار دول وتفكيك مجتمعات.

2 ـ انهيار الاتحاد السوفيتي والمسألة الثقافية

تجدد النقاش وبكثافة حول المسألة الثقافية مع انهيار الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة.

ذلك أن الغرب الليبرالي وهو يعلن انتصاره فإنه فسر هذا الانتصار بمصداقية قيمه الثقافية الليبرالية. وهكذا أصبح كتاب ومعلقون غربيون يؤكدون أنه لا سبيل اليوم أمام الدول والأمم سوى تبني اقتصاد السوق والديمقراطية الليبرالية، وأن الغرب وحده أنجح

التلازم بينهما، وأن ذلك بفضل قيمه الثقافية التي تأسست عليها الرأسمالية وقام عليها النظام الديمقراطي. وعلى رأس هذه القيم حرية الفرد وما يتعلق بها من حرية المبادرة في الاقتصاد، وعقلانية تدبيره، والمحاسبة والشفافية، والتنافسية المشروعة، والابتكار الخلاق الحافز على التقدم التكنولوجي المطور للاقتصاد، والثقة. وحرية الفرد هي أيضاً أساس النظام الديمقراطي، فهي تعني حرية التعبير، وحرية التعاقد، وحرية الاجتماع وتكوين الأحزاب والنقابات والجمعيات، وحرية الاقتراع. وبهذا تتميز الديمقراطية الليبرالية عن غيرها من الديمقراطيات، لأن الديمقراطية لا يمكن أن تختزل في انتخابات مهما كانت شفافة، ذلك أن نظاماً دكتاتورياً أو فاشياً ـ وقد وقع هذا بالفعل ـ قد يخرج من صناديق انتخابات نزيهة. ويقول دعاة تلازم الديمقراطية واقتصاد السوق إن هذا التلازم قد تحقق في بلدان الغرب عبر نضالات سياسية واجتماعية، حتى أصبح الاقتراع والترشح حقاً للجميع، وتطورت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية لتواكب الحقوق المدنية والسياسية، كما تحققت المساواة إلى حد كبير في الحقوق والواجبات بين الرجال والنساء.

قد يتحقق نمو اقتصادي في ظل أنظمة غير ديمقراطية، كما حدث في بلدان آسيوية، إلا أن الأزمة المالية والاقتصادية في بلدان جنوب شرق آسيا (تايلاند، ماليزيا، أندونيسيا) أثبتت في نظر الكتاب الغربيين صحة مقولتهم عن ضرورة تقعيد اقتصاد السوق على قواعد الديمقراطية، فالديمقراطية ليست حرية اقتراع ومجالس منتخبة وحسب، بل هي أيضاً شرط أساسي لبناء اقتصاد السوق، الذي يقتضي وجود إطار قانوني يضمن حرية المبادرة والشفافية والمنافسة المشروعة، ونظاماً قضائياً مستقلاً وفعالاً ونزيهاً، وإدارة تتوفر فيها الكفاءة والإنجاز والأمانة، حتى لا تعم المحسوبية والفساد بهيمنة البيروقراطية المتنفعة.

يؤكد الليبراليون الغربيون الجدد أن اقتصاد السوق، أو الاقتصاد الرأسمالي هو وحده الذي أثبت نجاحه، وأن الديمقراطية الليبرالية أفضل نظام يضمن حرية وكرامة الإنسان ومشاركته الحقيقية في الشأن العام، وأن كليهما، اقتصاد السوق والديمقراطية، تأسسا على قيم الثقافة الغربية: الفردانية، العقلانية، سيادة القانون، حقوق الإنسان، النظام التمثيلي وتداول السلطة.

إن المرادفة بين التحديث والتغريب، وجعل القيم الغربية هي الوحيدة التي تكرم الإنسان، وتبني الديمقراطية الحقة (أي الليبرالية)، وتؤسس اقتصاد السوق الذي وحده يخلق الثروة والإنماء الاقتصادي المستدام، هو نوع من العرقية الثقافية. إن الثقافة الغربية قد قدمت للإنسانية في تاريخها مكاسب حاسمة، لكنها ثقافة من ضمن ثقافات متواجدة في العالم اليوم والتي عليها أن تتفاعل وتتوافق على قيم إنسانية مشتركة.

لكن التفاعل بين الثقافات والاغتناء المتبادل بينها، وحوارها المستمر، يحول دونه تحكم الشركات الغربية في شبكات إنتاج وتوزيع المنتج الثقافي. لذلك لا بد من سياسة للتضامن، وللتنمية المتكاملة بين الدول والأمم، حتى يصبح تفاعل الثقافات واغتناؤها المتبادل ممكناً.

إن القيم التي أصبحت تروجها الليبرالية الجديدة هي قيم ضد التضامن الإنساني الذي هو ضرورة لتوازن التنمية في العالم، وضمان تعاونه واستقراره، وأيضاً ضد تماسك المجتمعات وتقليص الفوارق بين أفرادها وفئاتها. فهي تروج للمنفعة المادية كغاية في ذاتها، وللجري اللامحدود وراء الكسب والاستهلاك. وقد أصبحت القيم السائدة هي القيم التجارية، والمردودية المادية، وتقدير قيمة الإنسان بما يملك من مال، كل ذلك على حساب الغايات المعنوية

والأخلاقية للحياة الإنسانية، وعلى حساب العدالة كقيمة إنسانية، ليس أخلاقياً وحسب، بل كضرورة لحفظ التوازن والاستقرار القائمين على العدل والتضامن داخل المجتمع الواحد وعلى مستوى العلاقات بين الدول.

حين يتأسى كتّاب غربيون على انهيار العائلة في المجتمعات الغربية، وعلى تفشي العنف والجريمة المنظمة وتعاطي المخدرات، فإن ذلك يعبر عن فراغ روحي وأخلاقي. وليس بالضرورة أن يكون علاجه بمجرد دعوة إلى العودة إلى الدين والمثل العليا، بل علاجه في إقامة نظام إنساني مبني على التضامن. وهو قيمة ينبغي أن تكون على رأس القيم في عالم يشهد انشطاراً لم يسبق له مثيل بين الأغنياء والفقراء، وتسيطر عليه شركات كبرى أخذت تندمج فيما بينها للتحكم فيما أصبح يسمى بـ«الاقتصاد الجديد».

إن الإيديولوجية الليبرالية الجديدة ترى أن من مخلفات الإيديولوجيات المثالية الحديث عن التضامن أو عن العدالة الاجتماعية. فهي تصنف الأفراد، كما تصنف الدول، إلى رابحين وخاسرين. فالرابحون أفراد هم الأذكى من غيرهم، المالكون للمهارات والكفاءات الجديدة، الأقدر على العمل الدؤوب والابتكار والمغامرة. والرابحون أيضاً أمم نظمت وأدارت اقتصادها ليكسب رهان المنافسة في السوق التي أصبحت معولمة. أما الخاسرون فهم أفراد كسالى، محدودو الذكاء، عاجزون عن المبادرة وسرعة التكيف في عالم سريع التغير، يغطون على كسلهم وعجزهم بالشكوى ومطالبة الدولة بكفالتهم الاجتماعية، أو بالإغراق في السكر والمخدرات والجريمة. والخاسرون أيضاً دول عجزت عن تأهيل اقتصادها ليكون قادراً على خلق الثروة. ثم كيف يكون من العدل فرض تضحيات على فئة اجتماعية (الطبقة العاملة) دون غيرها بدعوى ضرورة شد الحزام للإقلاع الاقتصادي؟

انشطار ثقافي

لم يسبق للمسألة الثقافية في العالم العربي أن كان لها مثل هذه الأهمية والخطورة مثل ما هو الحال الآن. فقد أصبحت الثقافة رهاناً في الصراع الدائر في مجتمعاتنا العربية حول قضايا فكرية وسياسية ومجتمعية جوهرية، ليس هناك توافق حولها، بل إن الخلاف حولها قد يصل أحياناً إلى حد الانشطار.

وإليك أمثلة من هذه القضايا:

أ ـ المسألة الدينية

دخلت المسألة الدينية في الصراع الفكري والسياسي والاجتماعي في العقدين أو الثلاثة الأخيرة. وقبلها لم تكن هذه المسألة مطروحة للنقاش العام. ففي حقبة الاحتلال الأجنبي كان الدين بمثابة نوع من الهوية الجماعية الدفاعية في مواجهة قوة الاحتلال، فلم تكن هناك حاجة إلى وضع الفكر الديني على محك التحليل النقدي. فالدين في هذه المرحلة كان حاجزاً للتعبئة، وسلاحاً للمقاومة، وهوية جماعية دفاعية، وذلك في مجتمع مشغول بمواجهة الأجنبي قبل أن يكون مشغولاً بنفسه وقضاياه. ومع دولة الاستقلال كانت هناك قضايا أعطيت لها الأولوية: قضايا التنمية، والعدالة الاجتماعية، والتحرر من التبعية. فقد كان هناك موقف «ليبرالي» أحال الدين إلى معتقد شخصي أو إلى قانون أحوال شخصية، وكان هناك أيضاً موقف يرى أن تحرر الإنسان من «الإيديولوجيا الدينية» مرتبط بتغيير البنية المادية للعلاقات المجتمعية وخلق إنسان جديد متحرر من الاستغلال المادي والاستلاب الإيديولوجي.

ثم تغيرت الأمور ودخلت المسألة الدينية معمعة الصراع بين مواقف متناقضة، مثلاً: هل النص الديني شامل حاكم، وأن واقع المجتمع يُردّ جملة وتفصيلاً إلى حكمه، وأنه لا اجتهاد مع وجود

النص؟ أو أن النص لا ينفصل عن قراءته، والقراءات متعددة، لأنها تاريخية، وذات مقاصد، ومصالح، وهي معترك للتنافس على السلطة العلمية وإثبات الذات؟ أم أن الواقع «يقرأ» بأدوات علمية، على أساسها يُفهم ويُنظم ويُسيّر، وأن القوانين ومناهج التعليم ونظام الدولة لا بد وأن تكون مدنية؟

ب ـ الدين والسياسة

هل السياسة فرع من الشريعة، وأن هذه الأخيرة شاملة حياة الأمة، وأن شريعة الإسلام لا بد لها من سلطة تقوم على تطبيقها حتى لا ينفصم المسلمون عن الإسلام، وأنها مغتنية بذاتها وفي غنى عن أي مذهب من المذاهب التي يضعها البشر، سواء في تأسيس نظام السياسة أو الاقتصاد أو العدالة الاجتماعية أو حقوق الإنسان؟ أم أن السياسة لا ينبغي أن تحشر في الدين، لأنها تعاقد وتدبير مصالح متضاربة وتنافس بين اختيارات وبرامج، في حين أن الدين عقائد، وأحكام بالحلال والحرام، والكفر والإيمان، وأن هذه الأحكام إذا طبقت على أمور السياسة أفضت إلى فرض الرأي الوحيد باسم الدين، وإلى العنف باسم الجهاد، وتحريم الرأي المعارض باعتباره مروقاً عن الدين؟ هل السياسة تدار بمنطق السياسة وتعايش الآراء المختلفة وتنافسها السلمي بالوسيلة الديمقراطية، أم أن الحلال بيّن والحرام بيّن حتى في السياسة، وأنه لا حكم إلا لله، والذي يعني في الحقيقة أنه لا حكم إلا للقائلين بهذه المقالة؟

ج ـ قضية المرأة

الخلاف حولها هو الأعمق. فحتى في المجتمعات التي حصل فيها الاعتراف بالمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة تطلب ذلك نضالاً معقداً وزمناً مديداً.

صحيح أن الحركة الإصلاحية العربية، ومنذ أواخر القرن التاسع عشر، دعا بعض اعلامها إلى تحرير المرأة، لكن الدعوة كانت مرتكزة على شيئين: حقها في التعليم، ورفع الحجاب. ففي دفاعهم عن حقها في التعليم كانت حجتهم أن المرأة المتعلمة تربي أبناءها أفضل من المرأة الجاهلة، باعتبار أن الجهل كان سبباً في تأخرنا وقابليتنا للاستعمار. أما رفع الحجاب (أو ما سمي بـ«السفور») فلم يكن يعني تقويض كل الحجابات التي تحول دون المساواة الكاملة بين النساء والرجال:

ـ فالثقافة المحافظة حجاب: فالنصوص الفقهية، والكتب المدرسية، وصور المرأة في وسائل الإعلام، والتراث الشفوي والمكتوب: كلها كان وما يزال حجاباً يجمد المرأة في وضعية أدنى.

والقانون حجاب: ابتداء من القانون الأساسي ـ أي الدستور ـ حين لا ينص على المساواة الكاملة بين كل المواطنين، ولا يعطي حق المساواة في الترشح والانتخاب للجنسين، أو حين لا ينص على هذه المساواة في قانون الأحوال الشخصية، وفي القانون التجاري، والقانون الجنائي، أو في الحق المتساوي في تقلد المناصب على اختلافها ومستوياتها.

ـ والحجاب اجتماعي: يفرض حجب جسم المرأة إذ يعتبره «عورة»، ويحرم اختلاط الذكور والإناث في المدارس والإدارة والأماكن العامة، ويقيد حركة المرأة في المكان.

يعتبر مناهضو المساواة بين الرجال والنساء أنها مخطط غربي لتقويض ركيزة المجتمع المسلم، أي الأسرة المسلمة، أي تقويض آخر حصن للهوية والدين.

وهنا لا بد من ملاحظة: وهي أن التصنيف المعهود للمواقف ما بين يمين ويسار قد لا ينطبق بالضرورة على الموقف من المساواة

الكاملة بين الرجال والنساء. فقد نجد موقفاً «ليبرالياً» (والذي يصنف عادة من اليمين) أكثر دفاعاً عن المساواة بين الجنسين من موقف يساري يغرق تحرر المرأة في تحرر الإنسان ككل من المجتمع الطبقي ولا ينظر إلى قضية المرأة على أنها قضية نوعية قائمة الذات.

تلك قضايا خلافية لا يوجد حولها توافق ثقافي، أو لنقل إنها قضايا خلافية محورها ديني. وسيظل كذلك ما لم نصل إلى توافق ثقافي حول هذه القضايا الجوهرية.

لكن الذي يزيد من تعقيد الصراع الثقافي ـ الديني هو أن هناك قوى خارجية تضغط على الدول في العالم العربي من أجل الإصلاح، بما في ذلك الإصلاح الديني بتغيير مناهج التربية والتعليم ومراقبة التعليم الديني والخطب في المساجد. فبعد اعتداءات الحادي عشر من سبتمبر اعتبرت الولايات المتحدة أن الذين هجموا عليها في عقر دارها ولأول مرة في تاريخها جاؤوا من دول عربية وبسبب وجود ثقافة دينية مناقضة للديمقراطية ومولدة للعنف، فنشر الديمقراطية إذن في العالم العربي أصبحت قضية أمن قومي بالنسبة لأمريكا، وليس حباً في الديمقراطية وإلا فلماذا تقوم أمريكا بكل هذه الحملة من أجل «الإصلاح والديمقراطية» في هذه المنطقة العربية بالتحديد وليس في سواها من مناطق العالم؟

إن استعمال الديمقراطية استعمالاً مصلحياً وانتقائياً ومزدوج المعايير لا يمكن أن يبطل حاجة بلداننا إليها. فالديمقراطية والتي مرجعيتها حقوق الإنسان، بالإضافة إلى أنها تضمن كرامة الإنسان وحرياته وحق المواطنين في المشاركة، فإنها تمثل الحداثة السياسية. قد يقال إن النظام الفاشستي أو النازي هو أيضاً نظام حديث، إلا أنه

نظام يمثل الاستبداد الذي هو أقدم نظام للحكم التسلطي، رغم تغليفه بوسائل تنظيمية وإيديولوجية حديثة. وقد أثبتت التجربة أن نظاماً ديكتاتورياً قد ينتج تقدماً اقتصادياً، لكن إلى حين، ويبقى أن التنمية الحقيقية والمستمرة لحياة الناس هي التي تكون في إطار نظام يزاوج بين التنمية الاقتصادية والتنمية السياسية الديمقراطية.

مجتمع المعرفة

لقد أصبح مجتمع المعرفة هو حاضر المجتمعات المتقدمة، وهو مستقبلنا لكي لا نظل على الهامش. ومجتمع المعرفة ـ مستقبلنا ـ مرهون، ضمن شروط أخرى، بما ستكون عليه ثقافتنا، خاصة قيمها الحافزة، ابتداء من القيمة التي تعطى للمعرفة. لكن أية معرفة؟ هل هي المعرفة التي تستنسخ الماضي باسم إحياء التراث، والحفاظ على الهوية، وتتحصن وراء هذا كله خوفاً من أن تعصف بها رياح التغيير في العالم؟ أم هي معرفة تصنع المستقبل، قيمها تربى على الكرامة، وروح المواطنة، والمبادرة، والعمل المنتج، والتعايش الديمقراطي؟ لقد أصبحت المعرفة (المتقدمة) منتجة للثروة، وأصبح امتلاك وإنتاج المعلومات مصدراً للقوة. لذلك لا بد من إصلاح جذري للتربية والتعليم، وهو حجر الزاوية في الإصلاح الذي أصبح حاجة لمجتمعاتنا لكي تندمج في عالم اليوم.

إن الإصلاح الشامل أصبح مطلباً ضرورياً ليس لمجرد أن هناك قوى أجنبية تضغط على دولنا للقيام به، بل لأنه حاجة ملحة بسبب الفجوة التي أصبحت تفصلنا عن العالم المتقدم: في أدائنا الاقتصادي، وفي مؤشرات التنمية البشرية، وفي جودة التعليم والبحث العلمي.

إن هناك صراعاً على المعرفة، أو بالتحديد على السلطة المعرفية في مجتمعاتنا، لمن تكون؟ فالتراثيون وهم يدافعون عن التراث إنما

يدافعون عن سلطتهم المعرفية، يلتمسون بها ولاء العامة ليضغطوا بهم على السلطة، وعلى أنصار الحداثة، بدعوى أنهم المدافعون عن الهوية (أي الدينية)، والواقفون في وجه التغريب و«الغزو الثقافي». رهانهم الأساسي على التعليم، وأنه لا بد من أسلمته، ليس بتعظيم نصيب العلوم الدينية في المدارس والجامعات وحسب، وإنما أيضاً بأسلمة باقي العلوم. والقصد هو توسيع القاعدة الاجتماعية التي تسند سلطتهم العلمية، وبالتالي السياسية.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن الدولة ليست قادرة مع التزايد الديمغرافي ونقص الموارد على إيجاد المدارس في كل مكان، خاصة في الأرياف والبوادي، فإن أعداداً متزايدة للصبيان الذين لم تعد تستوعبهم مدارس الدولة يتجهون إلى المدارس الدينية. والمنافذ محدودة ومتدنية أمام «المتخرجين» من هذه الأخيرة، مثل إمامة مسجد. ففي كل خطبة جمعة ينتصب الخطيب لينشر وعياً شقياً بين المصلين، وأن الإسلام أصبح غريباً بينهم، وأن المنكر استشرى في مجتمعهم وهم لا يحركون ساكناً، وأن الشباب أصبحوا أمساخاً يقلدون انحلال الغرب، وأن حكامهم تقاعسوا عن نصرة إخوانهم في فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان، وبهذا يشعلون حرباً أهلية ثقافية، وهم ولو من حيث لا يقصدون يساهمون في صناعة العنف باسم الجهاد.

الثقافة إذن أصبحت حاسمة في كسب المستقبل، أو إضاعته، لأنها محصلة المعارف التي تشكل نوعية التفكير، والقيم الحافزة للسلوك، وتكوين الإنسان الذي يستطيع، أو لا يستطيع، اكتساب المعارف والقدرات النافعة والاندماج في عالم اليوم أو الوقوف على أبوابه الموصدة دونه.

كثيرون يحذرون من حداثة تؤول إلى تغريب، وهو أمر غير

ممكن حتى لو أريد لها ذلك، والمثال الواضح هو تركيا الأتاتوركية، وقبله روسيا القيصرية أيام بطرس الكبير. فإرادة التحديث ولو كانت قسرية لا يمكن أن تجعل مجتمعاً غير غربي يصير غربياً متطابقاً. يبقى أن الحداثة طرقها متعددة، فهي ليست متطابقة بل متعاصرة، كل مجتمع قد يصبح حديثاً حداثياً على طريقته، فهي حداثات متكافئة، ندية، أي متعاصرة. إن حداثتنا ـ إن نحن أنجحناها ـ ستكون متميزة عن الغرب، لكنها مكافئة له ومتعاصرة معه، لكنها ستجعلنا أيضاً متميزين عن الأسلاف، وبالأحرى عما يريده بنا التراثيون.

الفصل الرابع

في الحرية والعدالة

إن أي حديث عن الثقافة الآن لا يمكن أن يكون هو نفس الحديث عنها منذ عقود قليلة، أي قبل ثورة تكنولوجيا الاتصال، وانتصار اقتصاد السوق، واتجاه العالم نحو العولمة بخصائصها التي منها تنميط الاستهلاك، بما في ذلك تنميط البضاعة الثقافية. ونتيجة لذلك، أصبحت ثقافات الأمم المنتمية إلى العالم النامي واقعة تحت ضغط الثقافة الغربية المعولمة، فتحاول رد الفعل بالدفاع عن نفسها باسم الهوية، لأن العولمة تلقي إلى الهامش بمجتمعات وثقافات، وتعمل على تفتيتها، فيكون هناك عولمة من جهة، عولمة المجتمعات المتقدمة المتحكمة في مراكزها وشبكات مصالحها وتواصلها، ومن جهة أخرى تفتيت ثقافي وديني طائفي وعرقي.

هناك الآن خطاب سائد لدى الكثيرين من الكتاب والمحللين الغربيين، وهو أن نجاح أو فشل البلدان غير الغربية متوقف على نجاحها أو فشلها في شيئين: بناء اقتصاد سوق منافس، وإنجاح التجربة الديمقراطية الليبرالية وأن بناءهما سار جنباً إلى جنب في تجربة الغرب الحديث، وأن هناك قيماً ومبادىء أساسية مكنت من تغيير في العقليات، وخلق سلوكيات فردية، ومجتمعية جديدة، مثل الحرية، والفردانية، والعقلانية، وسيادة القانون، وفصل السلطات،

فتأسست الرأسمالية، والدولة الديمقراطية الحديثة، فالرأسمالية وحدت السوق الوطنية، وخلقت الاقتصاد على مستوى العالم، وضبطت الوقت لتنظيم وتكثيف الإنتاج، وعقلنت المقاولة وعممت هذه العقلانية في السلوك والعلاقات، وتنظيم الأسرة، والمجتمع، ونظام الدولة. والديمقراطية الليبرالية قامت على النظام التمثيلي، وتكافؤ الفرص، والحريات الشخصية والعامة، وحق المشاركة، وتداول السلطة.

الغرب الحديث ـ يؤكدون إذن ـ استثنائي في التاريخ، لكنه الاستثناء الذي أصبح يفرض نفسه كقاعدة، بمعنى أنه لم تتحقق خارج الغرب التنميتان معاً، الاقتصادية، والسياسية الديمقراطية، وأن الأساس في ذلك كله هو طبيعة قيمته الثقافية، وفي مقدمتها قيمة الحرية. والقائلون بالاستثنائية الغربية، ولو أنهم يرجعون إلى أصوله اليونانية، إلا أنهم يرون أن الحرية بمفهومها الحديث قد تحددت مع الغرب الحديث، ذلك أن حق المشاركة في شؤون المدينة اليونانية كان حكراً على الأفراد الأحرار دون العبيد والنساء والأجانب عن المدينة. وقد تبلورت الحرية مع نشأة الغرب الحديث ـ كقيمة أخلاقية، ومبدأ للسلوك والمسؤولية، وإطار للعلاقات المجتمعية، وفي العلاقة القانونية بين الفرد والدولة بضبطه القانون ـ وذلك على مستويات متضافرة: مستوى الجماعات المهنية (Les corporations) التي عملت على التحرر من الالتزامات الجبائية وغيرها تجاه السلطة، ومستوى الحرية الدينية التي ناضل من أجلها أصحاب مذهب الاحتجاج (البروتستانية) للاعتراف لهم بحرية إعلان عقيدتهم وممارسة شعائرها والتحرر من سلطة الوساطة الكنسية، وقد شمل هذا المفهوم حرية الفكر عموماً كمبدأ للإبداع الأدبي والإنتاج الفكري والبحث العلمي والفلسفي، وأيضاً مستوى الحرية السياسية ضداً على الحكم المطلق، وذلك بإقرار حرية الفرد كأساس للتعاقد على النظام

السياسي، وهكذا أصبحت كلمة الحرية كما كتب تورغو Turgot سنة 1770: «تكوّن في حد ذاتها عقيدة سياسية لجماهير الناس».

كيف انتقلت هذه الفكرة خارج المجال الغربي؟

ينبغي أن نسلم بأن مفهوم الحرية في تراثنا حصل الاهتمام به في مجالين: مجال فقهي في الأحكام المتعلقة بكل من العبد والحر، فالحرية تقابل العبودية. ومجال كلامي، حيث كان جدل المتكلمين يدور حول نسبة الأفعال الإنسانية: هل الإنسان خالق أفعاله كما ذهبت المعتزلة، أو هي كسب كما قال الأشاعرة، أم أن الأفعال كلها قدر من الله ولا تنسب إلى الإنسان أصلاً كما قال الجبرية. لم يتسع إذن هذا النقاش الكلامي لينقل الحرية إلى مجال الحرية الشخصية أو إلى المستوى السياسي، فلم يكن من قبيل المفكر فيه حتى عند المعتزلة الحديث عن الحرية كحق طبيعي للفرد وإثبات هذا الحق قانوناً بكل ضمانات الحرية الشخصية، كما لم يكن من المفكر فيه عندهم التصور المدني والسياسي للحرية، أي ما يتعلق بالحريات العامة. ومع ذلك، فحتى لو صح أن الغرب هو مبتكر الحرية كمفهوم وكحريات شخصية وعامة فإن هذا لا يعني استحالة تأصيلها خارج مجال الغرب.

من هنا نجد أن فكرة الحرية قد انتقلت إلى الفكر العربي المعاصر، وإلى الفكر السياسي بالذات منذ حركة الإصلاح الحديثة. وقد انتقلت الفكرة عبر وساطة الحركة الإصلاحية العثمانية، إذ لا ينبغي أن ننسى أن المثقفين العرب ـ حين كانت أغلبية البلدان العربية ولايات عثمانية ـ كانوا وثيقي الاتصال بحركة الأفكار الإصلاحية العثمانية. وقد استعمل شعار الحرية، مثل شعارات أخرى حملتها الثورة الفرنسية في الدعاية ضداً على الدولة العثمانية من أجل استقلال أقطار أوروبية كانت تابعة للإمبراطورية العثمانية خاصة في منطقة

البلقان. وعلى الرغم من ذلك، فقد تبنت الحركة الإصلاحية العثمانية، وبالتالي الحركة الإصلاحية العربية، فكرة الحرية في مواجهة ما اعتبره الإصلاحيون السبب الرئيسي لتأخر الشرق، أي النظام الاستبدادي (العثماني).

إن الذي جعل فكرة الحرية تروج في كتابات وخطب الإصلاحيين هو أنها استعملت في مناهضة الاحتلال الأجنبي، ولذلك وقع ترادف بين الحرية والاستقلال. فحين كان يرفع شعار الحرية في بلد مستعمَر، فقد كان يعني قبل كل شيء الاستقلال الوطني من ربقة الاستعمار. وأيضاً فإن الحركات الوطنية طالبت بإقرار حق الأهالي في الحريات الشخصية والعامة كمطلب للاعتراف القانوني والفعلي بحرية نشطاء الحركة الوطنية. فحرية الرأي، وحرمة المسكن، وضمان سرية المراسلات، هي حريات شخصية، إلا أنها قبل كل شيء كانت ضرورية لحماية النشاط الوطني. فمطالبة قادة الحركة الوطنية الإدارة الاستعمارية بضمان الحريات الشخصية والعامة كان من أجل أن تعترف لهم هذه الأخيرة بالحق في إنشاء التنظيمات الوطنية، السياسية والنقابية والثقافية والرياضية، وإصدار الصحف.

لهذه الأسباب نفهم لماذا كانت فكرة الحرية مقبولة، بل وضرورية، إبان الفترة الاستعمارية، ومن هنا حصل نوع من الانتقاء المصلحي للحريات. فحرية الفكر مثلاً التي كانت تعني الوطنيين هي حرية التعبير وحرية الصحافة وانتقاد الإدارة الاستعمارية، ونشر الأفكار الوطنية، ولم تكن مطروحة آنذاك ولا كانت ضرورية مجالات أخرى لحرية الفكر، مثل حرية العقيدة الدينية، ولم يكن من الممكن أن يكون الأمر غير ذلك، فالدين له شأن آخر في البلد الواقع تحت الاستعمار يختلف عن التجربة الدينية في أوروبا حيث كانت المسألة الدينية موضوع صراع فكري وسياسي، فخرجت حرية الفكر من أحضان حركة الدفاع عن الحرية الدينية. أما في البلدان الإسلامية،

فقد مثّل الدين رابطة جماعية وحصناً للدفاع عن الهوية الوطنية. هكذا إذن حصل نوع من الانتقائية في الاهتمام بالحريات، فتركز الاهتمام والمطالبة ببعضها وأهمل بعضها الآخر، فتصدر الاهتمام بالحريات العامة على حساب الحريات الشخصية، وحتى حين حصل الاهتمام بهذه الأخيرة فلأجل دورها في تعزيز العمل الوطني وليس لقيمتها الذاتية ولمجالاتها المتعددة.

من هنا نفهم حدود قبول فكرة الحرية. لقد حاول مفكرو السلفية المحدثة تأصيل مفهوم الحرية إسلامياً. فالحرية عند علال الفاسي ليست معطى طبيعياً كما ذهب إلى ذلك أصحاب فلسفة الحقوق الطبيعية التي شكلت المرجعية الكلاسيكية لمفهوم ومبادىء حقوق الإنسان. فالحرية لدى هذا المفكر المغربي «جُعْلٌ قانوني وليست حقاً طبيعياً... الإنسان لم يخلق حراً وإنما خلق ليكون حراً»[1]. بل نجد حتى أبا الأعلى المودودي والترابي ينوهان بفكرة الحرية، فهي عند الأول «إخلاص لعبودية الله وكلما زاد الإنسان إخلاصاً في العبودية زاد تحرراً من كل مخلوق في الطبيعة»[2]. والمودودي يذهب أبعد فيقول بحق غير المسلمين في الدولة الإسلامية في حرية التعبير وحتى في انتقاد الدين الإسلامي (إلا أن «حاكمية» المودودي تلغي هذا كله).

ولا بد وأن يستغرب قارىء هذه الأقوال من الردة التي آلت إليها فكرة الحرية في الفكر الإسلامي اللاحق، خاصة لدى من سُمّوا بالأصوليين، فهناك كتّاب إسلاميون يحرمون الحرية تحريماً. فنجد أحدهم يقطع بأن «الحرية تحمل من الشر ما لا يخفى» وأنه «تحت

(1) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، ط2، ص247.
(2) **الحرية والوحدة**، أورده راشد الغنوشي في: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، مركز دراسات الوحدة العربية، ص38.

ذريعة هذا التسيب نودي باحترام ما يسمى بالرأي الآخر أو المخالف»، والذي لا يقصد منه سوى «احترام الكفر». فالديمقراطية عنده كفر، إذ لا يشك في أن «جناح الكفر المرفرف الآن هو الديمقراطية» وأن «الديمقراطية الحقيقية يقتلها الإسلام»[3].

ونجد كاتباً آخر يعرض ما يعرفه عن الديمقراطية وقواعدها (وهي معرفة سطحية كالتي نجدها عادة عند هؤلاء الذين يرفضونها باسم الإسلام أو ما يعتقدون أنه كذلك)، فيرفض مفاهيم سيادة الشعب، وآلية الانتخاب، وحكم الأغلبية، ومفهوم الإرادة العامة[4]... الخ. والغريب أن هذين الكاتبين لا يردان بعنف على الديمقراطيين، أو أنصار الحداثة السياسية وحسب، بل على كتاب إسلاميين لا يرون رأيهم. فمؤلف كتاب **نقض النظام الديمقراطي** يرد على من قال بأن الديمقراطية هي الشورى الإسلامية أمثال مصطفى الشكعة وأحمد كمال أبو المجد وشيخ الأزهر الأسبق المراغي وغيرهم. وحين يقول الشيخ القرضاوي: «إن علينا أن نقتبس من أساليب الديمقراطية ما لا بد منه لتحقيق العدل»، فإن كاتباً إسلامياً آخر يتصدى له قائلاً: «من يلزم المسلم باقتباس الكفر والظلم وإهانة الإنسان؟» ثم يردف: «إلى أي شيء نفتقر نحن المسلمين في المجال السياسي والحكم والتشريع وهذا كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بين أيدينا؟» فحين يقول «بين أيدينا» فمن يعني؟ ذلك أن الشيخ القرضاوي وغيره هم أيضاً يرجعون إلى الكتاب والسنة. وهذا الكاتب يرد أيضاً على الشيخ عبد السلام ياسين، وهو رئيس جماعة سياسية ـ دينية تعتبر في المغرب متطرفة. وقد ألّف كتاباً عن الديمقراطية هاجمها فيه بدعوى

---

(3) محمد بن محمد الفزازي: **الشورى المفترى عليها والديمقراطية**، مطبعة النجاح الجديدة ـ الدار البيضاء، 1996، ص39ـ42.

(4) محمود الخالدي: **نقض النظام الديمقراطي**، دار الجيل، بيروت، 1984.

أنها مادية ملحدة. فها نحن إذن نرى طائفة من الإسلاميين لا يكفِّرون فقط من يقولون عنهم علمانيين، بل يكفِّرون بعضهم بعضاً.

كم تراجع الفكر الإسلامي وقد أصبح يجادل في الديمقراطية هل هي حلال أم حرام! قياساً إلى موقف الإصلاحيين من فكرة الحرية والديمقراطية منذ القرن التاسع عشر.

لنتصور مثقفاً عربياً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حين أخذت فكرة الحرية تصل إلى المثقفين العرب آنذاك، فهو إذا كان تقليدياً تعلّم في جامعة كالأزهر بالقاهرة أو الزيتونة بتونس أو القرويين بفاس، فهذا المثقف سيرفض عادة فكرة الحرية لسببين: لأنه فهمها دعوة إلى الإباحية والتحلل من شرع اللّه، ولأنه رأى فيها ذريعة تضغط بها قوى أوروبية للتدخل في شؤون الأقليات المسيحية واليهودية، ومطالبة حكام البلدان العربية، وباسم الحرية الدينية، بسط حماية الدول الأجنبية على هذه الأقليات من الأهالي وإعطاءها امتيازات تسويها بالأجانب وتجعل السلطان أو الباي أو الخديوي لا سلطة لهم عليها وتضعهم في مرتبة أعلى من بقية مواطنيهم.

وإذا كان المثقف العربي الذي تصورناه متحمساً لأفكار غربية واردة، فهو سيقبل فكرة الحرية لسببين أيضاً: الأول، أنه سيستعملها سلاحاً للنضال ضد القوة الاستعمارية التي تحتل بلده، وستكون الحرية بهذا المعنى تحريراً للوطن، أي مرادفة للاستقلال. أو سيناضل بها حكماً استبدادياً وهو يرى أن الاستبداد هو السبب الرئيس في التأخر، سيطالب بدستور يقيد سلطان الحاكم، لأن الحركة الإصلاحية العربية والإسلامية كانت أيضاً حركة دستورية. والسبب الثاني هو أن الحرية بالنسبة لهذا المثقف كانت حاجة ذاتية، أو حاجة لإثبات ذات متعطشة إلى حرية التعبير، وإلى تحطيم عوائق سياسية وتقاليد اجتماعية مقيدة، وإلى توسيع إمكانات التصرف. سوف يتغنى

بالحرية وهو يكتب رواية أو شعراً أو نصاً أدبياً، أو يعرف بفضائلها وهو يكتب دراسة أو مقالاً صحفياً. ولن ننتظر أن نجد عنده تمييزاً بين مراحل فكرة الحرية وتطورها في الفكر الغربي، ولا تصوراً واضحاً لأطوار الليبرالية. لن يكون عنده ـ مثلاً ـ تمييز بين مرحلة جون لوك أو روسو حين كانت الحرية مطلباً ينبغي أن يتحقق في حرية الفكر، وحرية العقيدة الدينية، وحرية سياسية في الاختيار والتعاقد، وبين مرحلة الثورة الفرنسية التي قامت باسم الحرية وانقلبت إلى تصفية دموية ونظام إرهابي على يد حزب اليعاقبة. ثم مرحلة ثالثة ستسفر عنه ديمقراطية المساواة واستبداد الأغلبية وعصر الحشود، فتضيع فيها فردانية الفرد، وأنه باسم هذه الديمقراطية الشعبوية يمكن أن يتغلب باسمها نظام شمولي، أو أن يحكم حاكم مطلق السلطة باسم الشعب، وأنه مرشده والأعرف بمصلحته، وأنه هو الشعب والشعب هو.

حقبة الديمقراطية الشعبوية هذه، خبرها الفكر الليبرالي في القرن التاسع عشر الأوروبي ومثلها مفكرون أمثال جون ستيوارت الذي رأى اطراداً عكسياً بين الديمقراطية الشعبية الجماهيرية وحرية الفرد، وأيضاً أليكسي توكفيل الذي قال إنه لا يرى سوى حشود حاشدة من أناس متشابهين متساويين، منهمكين في متعهم الصغيرة المبتذلة، كل واحد لا يهتم سوى بذاته غير آبه بالآخرين، يعيشون جنباً إلى جنب دون أن يرى الواحد منهم الآخر. أما الإرادة العامة التي أسس عليها روسو شرعية السلطة وجعلها مصدر القانون والتشريع، فإن توكفيل لا يراها سوى عبارة فخمة يستعملها الطغاة لتبرير سلطانهم المطلق. وبالحدة نفسها يهاجم بنجامان كونستان هذه الإرادة العامة المعبرة عن سيادة الشعب كما قال روسو وغيره من الذين أضفوا ـ كما يقول ـ على سيادة الشعب وبحسن نيّة وحباً في الحرية سلطة لا حدود لها.

إن الديمقراطية لا تُختزل في عمليات انتخابية حرة وشفافة، فصناديق الاقتراع لا تفرز سوى القاسم المشترك لدى أغلبية تشترك

في قناعات ومعتقدات وولاء لزعامات. إن الناخب وهو يتوجه إلى صندوق الاقتراع ينتخب الذي يعتقد أنه يمثل ليس مصالحه فقط، وإنما أيضاً قناعاته ومعتقداته، أي أن هناك ثقافة سياسية معيّنة مشتركة بينهما. وصناديق الاقتراع وهي تفرز أغلبية، فهي أغلبية تتقاسم ثقافة سياسية مشتركة. ومثقفنا الديمقراطي الحداثي قد يجد نفسه أمام أغلبية ثقافتها السياسية العامة، أو العامية، هي على النقيض تماماً من ثقافته الديمقراطية الحداثية.

إن التعريف التقليدي للديمقراطية بأنها حكم الشعب بالشعب يحيل إلى تفكير شعبوي (populiste) قد يؤدي إلى نقيضها. فالشعبوية تحسن الظن بالشعب بإطلاق، وأنه بغريزته ينشد الصالح العام، في حين أن الشعب متضارب المصالح والآراء والعواطف، ولا يمكن أن نطمئن إلى أن الديمقراطية هي في حد ذاتها تنظيم عقلاني يتجاوز التضاربات لبناء علاقات تقوم على التوازن والإنصاف. لا بد إذن من مرجعية للديمقراطية. ولهذا ميز بعضهم بين الديمقراطية الليبرالية وبين غيرها من الديمقراطيات. فالديمقراطية الليبرالية هي «نظام سياسي يتسم ليس فقط بانتخابات حرة ونزيهة، وإنما أيضاً بحكم القانون، والفصل بين السلطات، وصيانة الحريات الأساسية في الكلام والدين والملكية[5].

تكاد تؤول الديمقراطية عند الكثيرين إلى العملية الانتخابية. ونفهم أهمية ذلك في دول تصنع فيها الانتخابات صنعاً لتكوين برلمانات موالية، أو ليس فيها برلمانات منتخبة أصلاً. من هنا تطرح مسألة الانتخابات المباشرة النزيهة مطلباً أساسياً لإقرار النظام الديمقراطي. ومع ذلك، فلا يمكن أن تختزل الديمقراطية في عملية

---

(5) Fareed Zakaria: *Foreign Affairs*, Nov - Dec. 1997.

انتخابية. ذلك أن نتيجة ما تسفر عنه صناديق الاقتراع ما هي سوى محصلة نوع الثقافة السياسية السائدة لدى أغلبية المقترعين. فلنفترض أننا سنطرح لاستفتاء عام مهما كان حراً وشفافاً مسألة المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في أي بلد عربي، فإنه ليس من المؤكد أن أنصار هذه المساواة سوف يفوزون ديمقراطياً، لذا، فإنه لا بد للديمقراطية من مرجعية، وهي قيم ومبادىء حقوق الإنسان. ليس معنى ذلك أن نتوقف عن مطلب الانتخابات العامة والنزيهة إلى أن تعم ثقافة حقوق الإنسان، بل معناه أنه لا ديمقراطية من غير ديمقراطيين. أو بمعنى آخر، إن الديمقراطية لن تترسخ إلا بنضال ديمقراطي طويل وشاق، حتى تتأسس الديمقراطية على سند من ثقافة ديمقراطية هي نفسها ثقافة حقوق الإنسان.

الديمقراطية إذن تراكم، لكي ترسخ مؤسساتها وآلياتها وثقافتها وتصير متأصلة في العقليات والممارسات، سواء تعلق الأمر بالعلاقات داخل الأسرة، أو بين المرأة والرجل، أو بين المواطنين، أو داخل منظمات المجتمع المدني، أو بين المواطنين والدولة.

لكن الإشكال بالنسبة لبلدان مثل بلداننا العربية هو كيف يمكن إنجاز تراكمين متكاملين: تراكم اقتصادي لإرساء الديمقراطية على قاعدة اقتصادية، وتراكم سياسي ديمقراطي لكي تصبح الديمقراطية هي بنية النظام الاجتماعي والسياسي. وكثيراً ما قيل إن الديمقراطية غير ممكنة مع اتساع قاعدة الفقر.

وليس معنى ذلك إرجاء قضية الديمقراطية إلى حين إنجاز نمو اقتصادي، بل معناه أن هدف النمو الاقتصادي لا ينبغي أن ينفصل عن هدف التنمية الديمقراطية. ذلك أن الديمقراطية عدالة ليس فقط أمام القانون وفي التصويت الانتخابي وإنما هي أيضاً عدالة في تكافؤ الفرص الاجتماعية.

لقد تجدد التفكير والنقاش في الفترة الأخيرة حول مسألة العدالة، ولذلك سبب: وهو سيادة اقتصاد السوق على مستوى العالم.

يغلب الاقتصاديون الليبراليون الجدد منطق الفعالية الاقتصادية على سياسات الاقتصاد الاجتماعي التي تتوخى التضامن مع الفئات الأقل حظاً في المجتمع، كاللجوء إلى سياسة جبائية كآلية لإعادة توزيع الثروة وتمويل المرافق الاجتماعية كالخدمات الصحية والتأمين الاجتماعي وتعميم التعليم ومجانيته، وأيضاً مراقبة الأسعار ونظام الأجور...

أما الليبراليون العرب التابعون، وخاصة رجال الأعمال منهم، فإن قضية العدالة عندهم تختزل في المطالبة بنظام قضائي فعال وسريع، فقط لأن سير الأعمال التجارية يتطلب ذلك. أما العدالة في مفهومها الاجتماعي فهي لا تعنيهم، بل هم يرونها عبئاً مالياً على الدولة. وحين يذهب الليبراليون أبعد في مسألة العدالة، فهم لا يتعدون مفهومها القانوني: مساواة المواطنين أمام القانون أو مساواتهم حين يذهبون إلى صناديق الاقتراع. ويقولون إن العدالة الاجتماعية هي ضد الفعالية الاقتصادية، وتستلزم أعباء مالية على الدولة أن تتخفف منها، كما تتطلب منها أدواراً اقتصادية لا ينبغي أن تكون من اختصاصها. وعلى كل ـ يؤكدون ـ فقد انتهى عهد دولة الرعاية والرفاه، سواء كان ذلك حقيقة أم مجرد شعار.

هل العدالة توزيعية أم هي تبادلية؟ الذين ذهبوا مذهب العدالة الاجتماعية قالوا بالمقالة الأولى، أما المقالة الثانية فهي مذهب الليبراليين. المقالة الأولى اعتمدت تدخل الدولة لبناء النسيج الاقتصادي الاجتماعي على مبدأ التضامن، ومحاربة المجتمع الطبقي، واعتماد آليات في توزيع الثروة وتقريب الأجور ودعم القوة

الشرائية للفئات المجتمعية الأقل حظاً، وتوفير الخدمات الاجتماعية الضرورية. وأصحاب المقالة الثانية اعتمدوا اعتبار مكافأة الجهد الشخصي، واحترام مبدأ الحرية الذي يقلص تدخل الدولة ويفسح المجال لجني ثمار الجهد الشخصي والابتكار والمخاطرة والمبادرة. لكن المشكل هو تفاوت الأفراد فرص الانطلاق.

في كتابه **نظرية العدالة**[6]، والذي نوقش كثيراً منذ صدوره في أوائل السبعينات، يبني جون رولز نظريته على فكرة العقد الاجتماعي كما أرسى مفهومها جون لوك وروسو وكانط. يتخيل رولز موقفاً متساوياً للأفراد يكون كل واحد كامل الحرية، ويلف فيه الأفراد ما يسميه الكاتب «حجاب الغفلة»، فالأفراد يكونون على جهل مسبق بما سيؤول إليه المجتمع من فروق في الثروة ومكانة العائلة والمعتقدات والاختلافات العرقية والتفاوت الطبقي. النموذج النظري الذي يبنيه رولز يبدأ من مبدأ الحرية، بأن لا تكون هناك عوائق مسبقة تقيد حريات الأفراد الأساسية، لكنه يقر بواقع الفروق في الموهبة والكفاءة والكد والاجتهاد. فالرهان إذن هو ضمان العدالة دون طمس الفروق المستحقة. لكن فروقاً في الطبقات ومكانة العائلة والمعتقد والعرق تتراكم وتترسخ بالزمان والعادات. من هنا العودة إلى **فكرة العقد الاجتماعي** كفكرة إجرائية لكي لا تصبح الفروق مجرد امتيازات متوارثة مع تهميش أو إقصاء فئات من المجتمع، وهكذا يكون مبدأ العدالة هو إعادة إقرار تكافؤ الفرص، وسياسة التضامن، أي بناء المجتمع على مبدأ الديمقراطية. نظريته في العدالة إذن هي نقض لليبرالية المتطرفة، خاصة عند أصحاب المذهب النفعي الذين يعتبرون أن حرية الأفراد واختياراتهم ينبغي أن تكون أساس نظام المجتمع.

---

(6) Jhon Rawls: A Theory of Justice, the Belknap press of Harvard, University Press, 1971.

العدالة عند رولز ليست مساواة، بل إنصافاً. هو مع الفعالية الاقتصادية ولكن دون احتكار، وهو مع اقتصاد السوق لكن مع الحدّ من آثاره السلبية.

اعتراض الليبراليين على تبني الدولة سياسة اجتماعية ليس لأن تمويلها يثقل كاهلها ويقيدها وحسب، وإنما لأن مثل هذه السياسة تمنع تراكم الادخار. وقد بين اقتصاديون مرموقون، أمثال كينز، أن تراكم الادخار قد حصل تاريخياً على حساب العدالة الاجتماعية. فقد أوضح أن التراكم الكبير للرأسمال قبل الحرب العالمية الأولى ما كان ليتحقق لو أن الثروة قد وزعت على أساس من العدالة. فلو حدث في القرن التاسع عشر أن فائض الدخل الذي كان في أيدي الأغنياء الجدد من الصناعيين ورجال الأعمال قد أنفقوه في البذخ والاستهلاك المظهري لما قامت الرأسمالية. وهكذا تراكم ادخار أفادت منه الأجيال اللاحقة. وهنا يتساءل رولز: ما مبدأ الادخار الذي يكفل العدالة بين الأجيال؟ إن العدالة لا ينبغي أن تقاس على مدى جيل واحد، بل على مدى أجيال. ذلك أن التراكم لا بد وأن يحصل بتضحيات، وهذا ما تدل عليه تجربة التراكم الرأسمالي في الغرب، والذي قام ضداً على أي اعتبار للعدل الاجتماعي.

إن المكتسبات التي حصلت بالتراكم في الغرب (النمو الاقتصادي، وبناء دولة القانون وإرساء المؤسسات الديمقراطية، وتحقيق الحقوق الاجتماعية) تصبح مطالب آنية لدى الأمم الأخرى، لأن شعوبها تقيس أوضاعها بما أصبح واقعاً لدى الأمم المتقدمة. كيف إذن يمكن جعل شعوب الدول النامية تحتمل الانتظار؟ وهل يمكن تقليص الزمان واختزال التراكم؟ هناك جوابان: جواب المعتقدين في الثورة، وأن هذه الأخيرة بواسطة السلطة الاستثنائية والتعبئة الشاملة تقوم باختزال المراحل لتجاوز التأخر. لكن حصيلة الثورات في البلدان النامية هي نظم دكتاتورية. وهناك جواب آخر،

وهو أن نموذج التنمية ليس هو النموذج الغربي، وأن المداخل إلى التنمية وأنماطها تتعدد بتعدد الخصائص الثقافية والاجتماعية للأمم. لكن، إذا فرضنا أن هناك حداثات وليس نموذج الحداثة الغربية هو وحده النموذج الممكن، فإن أي حداثة ـ لكي تكون كذلك ـ لا بد وأن تستوفي شرط الندية في عالم اليوم، بأن تتأسس على اقتصاد منافس، وديمقراطية حتى ولو اختلفت آلياتها فإن المقياس هو المشاركة الحقيقية للناس في الشأن العام وضمان حقوق المواطنين وحرياتهم الأساسية.

هناك موقفان يقصي أحدهما الآخر فيما يتعلق بمسألة القيم، موقف نجده الآن رائجاً عند الكثيرين من الكتّاب الغربيين الذين يتحدثون عن الحضارة الغربية كاستثناء لا يضاهى وأنه ليس هناك طريق آخر لبناء اقتصاد مزدهر وديمقراطية حقيقية إلا على القيم الغربية، مثل الحرية والفردانية والعقلانية. وموقف آخر يرفض قيم الحضارة الغربية جملة وتفصيلاً، ويحاول التنقيب في التراث لإحياء قيم بديلة، وأحياناً مضادة، وكأنه لا تاريخية للقيم، وكأن الأمم اليوم يمكن أن تعيش كجزر معزولة. وهم في نقضهم لقيم الحرية والفردانية والعقلانية لا يبرزون سوى وجوهها السلبية. فهم مثلاً لا يرون في الحرية سوى إباحية. وحين يتعلق الأمر بحرية الفكر أو العقيدة فهي عندهم دعوة إلى الإلحاد. أما الحريات العامة كأساس للنظام الديمقراطي فهم لا يرونها، وأيضاً لا يرون قيمة للحرية الشخصية لضمان حرية الحيز الخاص لحياة الإنسان. ذلك أن النظام الاستبدادي يسعى إلى التغلغل حتى في الحياة الخاصة لكل فرد، وذلك بالقولبة الأيديولوجية والرقابة الأمنية، حتى يعم تفكير واحد، واعتقاد واحد، ويسود سلوك النفاق فيضطر الفرد إلى إظهار نقيض ما يعتقد ويتعود على ذلك. والفردانية قد تكون أنانية وقد تفضي إلى عزلة الأفراد في المجتمع الواحد وفقدان التضامن والتواصل الحقيقي

بينهم، إلا أن الفردانية أيضاً هي اكتساب حرية المبادرة، والاعتماد على الذات، والتشبع بروح المسؤولية الشخصية. والعقلانية قد يبنى عليها نظام اجتماعي صارم التنظيم يفقد فيه الأفراد خصوصياتهم وتميزهم، كما قد تبنى بها أنظمة شمولية: ألم تكن النازية قمة في التنظيم العقلاني الشمولي للمجتمع؟ ولكن العقلانية هي أيضاً ترشيد للسلوك، وإطار للحوار، ووسيلة لتنظيم أفضل للمجتمع، وتدبير الاقتصاد وإنمائه، وضبط أفضل للوقت والجهد. . . إلا أنه لا بد أن تقترن العقلانية بالحرية وإلا آل التنظيم العقلاني الصارم إلى نظام شمولي.

يقال إن في عالم اليوم، عالم ثورة الاتصال الذي تتهاوى فيه الحدود والسدود، فإنه لا بد من تعايش الثقافات كشرط من شروط استقرار العالم، ذلك أن كثيراً من الحروب التي عرفتها مناطق من العالم في العقدين الأخيرين هي إلى حد كبير حروب ثقافية (دينية، طائفية، إثنية. . .) إلا أن هناك خللاً صارخاً في إنتاج ونشر المنتوج الثقافي في عالم اليوم. ذلك أن حركة إنتاج وتوزيع هذا المنتج هي لصالح الشمال على حساب الجنوب. فبلدان الشمال الصناعية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، تحتكر التجارة الثقافية في العالم، فهي تتحكم في عدد هائل من شبكات الاتصال، وإنتاج البرمجيات، والأفلام، وتسويق المعلومات والأخبار. وفي مثل هذه الأحوال، فإن كثيراً من الثقافات المحلية تؤول إلى نوع من الفولكلور، يمارس بين أهله في الوقت الذي يستهلكون فيه على الأكثر ما يرد إليهم عبر شبكات الاتصال «العالمية» أي الغربية بالأساس. ولكي تستطيع ثقافات كبرى، كالثقافات العربية، أن تصمد وتنافس في عالم اليوم، فإن عليها أن تكتسب رهان الحداثة، وأن تسندها قوة مجتمعاتها، اقتصادياً وسياسياً.

إن الثقافة العربية أمام مصيرين: إما أن تكون قيمها محركة

لمجتمعات عربية منتجة ومنافسة في عالم اليوم، أو أن تبقى على هامشه. إن العرب يفخرون بوحدتهم الثقافية، ولهم الحق في ذلك، إلا أن وحدة الثقافة غير كافية لبناء كيان عربي متكامل الارتباط على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ثم إن المسألة تتعلق بمحتوى الثقافة، ومدى حداثتها. ذلك أنه يحصل أن ينقسم المجتمع الواحد إلى أقلية تمتلك المعرفة المتقدمة، وتدخل في تعاملها وارتباطاتها ومصالحها مع شبكات العالم المتطور، وغالبية تداول ثقافة متخلفة تبقى على هامش عالم يتجه نحو العولمة، إلا أنها ليست عولمة يندمج فيها جميع البشر، بل هي من حظ العالم المتقدم، تشارك فيه أقلية من العالم النامي، أفراداً وشركات ومؤسسات. وهكذا فإن المجتمع الواحد في العالم النامي يسير بسرعتين: أقلية تمتلك المعرفة المتقدمة، والقدرة على الاندماج في شبكات العالم المعولم، وأكثرية تغلب عليها الأمية، أو تتعلم تعليماً غير نافع في عالم اليوم. وهكذا فإن تحديث الثقافة العربية هو الكفيل بتكوين الرأسمال الإنساني الذي به وحده نستطيع المنافسة في عالم سريع التطور.

وهذا مناط الإصلاح.

إن الإصلاح تغيير للواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بالتحكم في عامل الزمن لتدبير هذا التغيير، لكن كيف؟

إن مشكل الدول النامية هو الزمان الإصلاحي وكيف يمكن اختزاله، أي كيف يمكن تدارك الهوة التي تفصلها عن العالم المتقدم، والحال أن هذا الأخير تطورت مجتمعاته بحركة ذاتية وفي زمان غير مضغوط، ولم يكن أمامها مجتمعات جد متقدمة تفصلها عنها هوة تاريخية عميقة تستعجل اللحاق بها في زمن مختزل. من هنا نفهم لما تعلقت نخب العالم النامي بالثورة كطريق لاختزال زمان التغيير وطي

هوة التأخر. لكن تبين أنه طريق مسدود، لأن الثورة المعول عليها لم تنجز الرخاء الاقتصادي المنشود، بل ولأنها قد صادرت بدعوى أسبقيته حريات الناس، فلم تنجز لا رخاء اقتصادياً ولا ديمقراطية.

كيف يكون الزمان الإصلاحي تراكمياً على مستويات متكاملة ومتدامجة: تراكم اقتصادي يدمج قاعدة اجتماعية واسعة، وتراكم معرفي لاستيعاب المعرفة المتقدمة، وتراكم ديمقراطي تصبح فيه الديمقراطية كثقافة وآليات ومؤسسات راسخة في العقلية والممارسة رسوخاً لا رجعة فيه؟ تلك هي المسألة.

الفصل الخامس

حوار الثقافات: العوائق والآفاق

هناك جدل واسع في السنوات الأخيرة حول مستقبل الثقافات: هل هو صراع وصدام، أم تعايش وأخذ وعطاء، وكيف؟ إنه سؤال أثاره كتّاب غربيون حين أخذوا يتحدثون عن صراع حتمي قادم لا محالة بين الثقافات والحضارات، لكنه سؤال قديم، ارتبط ولو ضمنياً بتوسع الغرب الاستعماري وهيمنته على بقية العالم. لقد كانت هيمنة الغرب الحديث من نوع يختلف عن كل ما عرفته الإمبراطوريات القديمة. ففي منتصف القرن الماضي كان الغرب قد أصبح يحتل أكثر من نصف الكرة الأرضية، ويسيطر على أكثر من 80% من اقتصاد العالم، ويتحكم في طرق المواصلات ووسائل الاتصال الحديثة التي اختزلت الزمان والمكان. كان الغرب واثقاً من تفوق حضارته، وأنها نسخت وتفوقت على كل الحضارات السابقة، والتي تعامل معها وكأنها متحف للتاريخ في المعمار والعادات والحلي واللباس وفرجة للسواح، أو اختص بمعرفتها المستشرقون والانتروبولوجيون من أجل الفضول المعرفي، أو لإحكام السيطرة على البلاد المغلوبة.

لم يكن الغرب ـ وقد أصبحت حضارته مهيمنة ـ يطرح مشكل الهوية، وإنما تطرحها الأمم المغلوبة ونخبها بالذات. وقد خاض

الإصلاحيون المسلمون في قضايا من قبيل: كيف يمكن التوفيق بين التحديث والحفاظ على الهوية، أو كيف يمكن التحديث بهوية إسلامية؟ ذلك أن الوعي بالهوية، قد نشأ كوعي دفاعي لذات جماعية في مواجهة «آخر» مغاير مهدد ومتفوق. والتفوق الأوروبي كان عسكرياً حين بدأت المواجهة. وقد أدرك المسلمون، ولأول مرة في تاريخهم، أن وراء تفوق هذه القوة العسكرية الأوروبية تفوقاً في تنظيم الاقتصاد، والمجتمع، والدولة، وأيضاً تفوقاً علمياً وتكنولوجياً. كما أدركوا أن وراء هذه التنظيمات العسكرية والإدارية والاقتصادية قيماً ومبادىء، كالتربية على الحرية والمبادرة، وحق الشعب في اختيار حكامه، وحرية التعبير والصحافة، وسيادة القانون والمساواة أمامه. وقد نشأ شعور مزدوج تجاه الغرب: فهناك إعجاب بمظاهر تقدمه هذه، ولكن هناك أيضاً الغرب الاستعماري، الازدواجي المعايير، فهو يضمن الحرية لمواطنيه ويحرمها على الشعوب التي يستعبدها، وهو يصدر إعلانات حقوق الإنسان ويجعلها مرجعاً لدساتيره وقوانينه إلا أنه يمنعها عن أهالي البلدان المستعمرة.

لكن الإصلاحيين ونشطاء الحركات الوطنية استعملوا نفس المبادىء الحقوقية والديمقراطية للدعوة إلى حكم دستوري في بلدانهم، كما أن هؤلاء واجهوا الإدارة الاستعمارية بمبادىء الحريات العامة لانتزاع الحق في إنشاء الأحزاب الوطنية والنقابات، والجمعيات، والمطالبة بحق التعبير وإصدار الصحف. لكن، ومع دولة الاستقلال، تراجع مطلب الديمقراطية وحقوق الإنسان ـ ولعقود طويلة ـ لصالح أهداف أخرى أعطيت لها الأولوية كالتنمية، والتخلص من التبعية، ومواجهة الاستعمار الجديد والإمبريالية. لقد رفعت دولة الاستقلال شعار التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وضرورة تعبئة الشعب وتوحيد صفوفه من أجل طي مراحل التخلف. وأنه إذا كانت معركة الاستقلال قد كسبت بوحدة الصف والنضال (والتي كثيراً

ما تمثلت في حزب وطني جامع أو جبهة تحرير)، فإن معركة التنمية لن تكسب إلا بتوحيد الشعب وتعبئته ككل.

كان هذا هو الشعار. والنتيجة دولة عالية المركزية، سلطوية، احتلت كل المجال العام: احتلت مجال الاقتصاد بواسطة القطاع العام الذي استحوذ على كل الاقتصاد، بدعوى أنه قاطرة الإقلاع الاقتصادي وتعميم العدالة التوزيعية. لكن هذا القطاع العام أصبح في الحقيقة إقطاعاً في يد النظام لتوزيع المنافع على كبار موظفي الدولة ورجال سلطتها وزبنائها، فارتبطت مصالحهم بالدفاع عن النظام. وأيضاً فقد احتلت هذه الدولة المركزية السلطوية المجال السياسي باحتكار وسائل الإعلام، وفرض تنظيم سياسي وحيد، وحتى حين يسمح بالتعددية فهي تعددية شكلية أو مراقبة لا تؤدي إلى تداول حقيقي للسلطة.

لقد فشلت هذه الدولة السلطوية في تحقيق التحديث وهي ترفع شعار التنمية، فالقاعدة الواسعة من المجتمع ظلت خارج هذا التحديث التنموي المزعوم، إذ إن نجاح الحداثة لا بد له من قاعدة اجتماعية تسنده، وإلا فحين تضيق الأحوال بغالبية الناس، وينسدُّ الأفق أمام العدد الهائل من الشباب، فآنذاك يكون الرجوع إلى الدين ملجأ وملاذاً، ويكون التشدد باسم الدين انعكاساً لشدة الأحوال.

إن فشل الدولة السلطوية في تحقيق تنميتها المزعومة نتج عنه نوعان من رد الفعل: الأول ذهب إلى أنه لا تنمية حقيقية بغير تنمية سياسية ديمقراطية أساسها حقوق الإنسان، واعتبرت باطلة الأطروحة التي تقول إنه لا بد أولاً من تنمية اقتصادية حتى تتحقق الشروط الموضوعية للديمقراطية، وأن النضج الديمقراطي لا بد من أن يسبقه نضج اقتصادي. فكانت النتيجة أن حريات الناس وحقوقهم الإنسانية وقعت التضحية بها من أجل تنمية اقتصادية لم تتحقق. ولذلك لا بد

من وضع الأمور في سياقها الصحيح، وهو أن التنمية إنما هي بالناس ومن أجل الناس، فلا يجوز أن يُستعمل الناس وسائل من أجل غايات أخرى حتى ولو كانت باسم التنمية، ذلك أن الإنسان غاية لا وسيلة.

وهناك رد فعل ثان ناتج هو أيضاً عن فشل الدولة السلطوية في إنجاز تنميتها المزعومة: وهو رفض الحداثة بما فيها الحداثة السياسية والتي أساسها الديمقراطية. هذا هو موقف ما سمي بالإسلام السياسي الذي تمثله «الأصولية». فما دامت التنمية ـ نظرياً ـ هي طريق إلى الحداثة، وما دامت الدولة السلطوية قد فشلت في تحديث المجتمع، فقد كفر «الإسلام السياسي» بالتنمية وبالحداثة جميعاً. لم يطرح فكر هذا «الإسلام السياسي» تنمية بديلة، بل فكر خارج إشكالية التنمية، كما فكر خارج إشكالية الإصلاحيين المسلمين الذين دعوا إلى تحديث الإسلام وأسلمة الحداثة، ذلك أن فكر «الأصوليين» دار خارج إشكالية الحداثة. إن التفكير بالتنمية وبالحداثة هو تفكير بالزمان وبالتاريخ، أما فكر «الأصوليين» فهو فكر لا زماني ولا تاريخي، لأنه تفكير في نص مقدس، تفكير خارج الزمان، لا ينال منه الزمان مهما حدث في تاريخ البشر من تغييرات وأحوال، في حين أن النص لا ينفصل عن قراءته، والقراءة زمانية تختلف وتتغير حسب تحول الأحوال واختلاف المصالح وتطور الفكر والتدافع من أجل إثبات النفوذ والذات.

إن منطق الحداثة هو منطق التغيير، لكن «الأصولي» يجمد النص، والذي لا يمكن لمعناه ـ عنده ـ أن يتغير، ما دام «الأصولي» لا يعترف بتعدد القراءة، أي بتعدد المعنى. وما دامت الحداثة من سماتها الارتكاز على حاضر يستقطبه المستقبل، فإن النص عند «الأصولي» لا يحدث له شيء، فهو مجمد خارج الزمان وعلى الرغم منه. ومهما حدث على أحوال البشر من حوادث فلا اعتبار لها في ذاتها، ولا يمكن الاستناد على منطقها لتجديد قراءة النص، فالمعنى

عنده لا يتغير ولا يتعدد، لأن النص ثابت المعنى، فما دام النص واحداً وثابتاً فالمعنى أيضاً واحد وثابت، فلا مجال للحق في الاختلاف، ولا للتعدية في المجتمع المدني والسياسي.

الأصولي يرفض الحداثة لأنها تغريب بمعنيين: أولاً، لأنها تغريب للإسلام إذ يصبح غريباً بين أهله. وثانياً لأنها اقتداء بالغرب. فإذا كان الإصلاحيون المسلمون منذ القرن التاسع عشر قد دعوا إلى الاقتداء بما هو صالح نافع للمسلمين من تنظيمات وقيم غربية، فإنهم إذن لم يرفضوا الغرب برمته. فقد قبلوا بمبادىء وتنظيمات مما يدخل في صلب الحداثة السياسية: فدعوا مثلاً إلى الديمقراطية بحجة أن الإسلام نفسه أمر بالشورى. أما «الأصوليون» اليوم فيرفضون الديمقراطية لأنها في اعتبارهم شرك بالله في حكمه وشرعه. من هنا نجد رواد التشدد الأصولي، أمثال المودودي وسيد قطب يرفضون المفهوم الديمقراطي للسيادة بأن تكون للشعب أو للأمة، يمارسها مباشرة بالاستفتاء أو على نحو غير مباشر بالانتخاب، فالسيادة لله وحده، فالمجلس التشريعي (البرلمان) حرام لأن البشر لا يشرعون لأن الله قد شرع شريعته نهائياً وإلى الأبد.

لا مجال بالنسبة لهذا الفكر «الأصولي» المتشدد لأي حوار مع الحضارات، فالإسلام عنده ينبغي أن يسود ليس بالدعوة وحسب، وإنما بالجهاد أيضاً، والذي يعني فرض فكره الديني بالعنف الذي سموه جهاداً، ولذلك فإن صراع الحضارات لا يقول به كتاب غربيون وحدهم، بل يقول به حملة الفكر الديني المتطرف.

قد يقال إن «الأصوليين» المتشددين لا يمثلون سوى أقلية. لكن أغلبية المسلمين تجد نفسها أمام عوائق تحول دون إقامة حوار حضاري مع الغرب. من هذه العوائق سياسة القوى الغربية ـ خاصة أمريكا ـ تجاه قضايا العرب والمسلمين، وبالأخص تجاه القضية

الفلسطينية فكيف تدعي الولايات المتحدة إنها تقود حركة دمقرطة العالم، وإلزام الحكام المستبدين بالديمقراطية وحقوق الإنسان، ولو اقتضى الأمر تغيير أنظمة بالقوة، في الوقت الذي تمارس فيه سياسة مزدوجة المعايير؟ ومع ذلك فإن لحقوق الإنسان وللديمقراطية قيمتها وضرورتها في ذاتها بغض النظر عن استعمالها في السياسة الخارجية لأية قوة عظمى لتغطية تمرير مصالحها، ولذا فإن المدافعين عن الديمقراطية وحقوق الإنسان في البلدان غير الديمقراطية لا ينبغي أن يثنيهم هذا الاستعمال المصلحي من قبل قوى أجنبية. ومع ذلك، فإن قسماً كبيراً من الرأي العام في البلدان العربية والإسلامية ينظرون بمنظار الريبة إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان بسبب هذا الاستعمال المصلحي وازدواجية المعايير.

هناك عائق آخر يحول دون قيام حوار حضاري مع الغرب: وهو ما آل إليه التعليم في بلداننا. يعترف الجميع بأن التعليم عندنا في أزمة، لأنه يلقي بأعداد هائلة من الخريجين والمتسربين إلى البطالة، ولأن مناهجه التربوية ونوع المعرفة التي يعطيها لا يساير عالماً سريع التطور في كمية المعرفة التي ينتجها، وفي المؤهلات التي يتطلبها سوق العمل، خاصة في قطاعات الاقتصاد الجديد. لكن الأزمة تتمثل أيضاً في انهيار كل الآمال المعلقة على التربية والتعليم. فقد كان التعويل على التعليم، ومنذ حقبة الحركات الوطنية، أنه سيرفع مستوى الوعي، ويهيىء أطر دولة الاستقلال، ويخلق حركية اجتماعية تفرز نخباً جديدة تحل محل النخب التقليدية، وبذلك يكون التوسع في التعليم أداة لتوسيع قاعدة الديمقراطية وتكافؤ الفرص. إلا أن التعليم أصبح بفشله باباً واسعاً لإنتاج البطالة وإنتاج نخبة تداول بينها السلطة والثروة.

إن من أهداف التعليم تمكين الأذهان والقدرات على الانفتاح على المحيط الخارجي. وهذا المحيط قد اتسع الآن بسعة العالم،

نظراً لانفتاح عالم اليوم وتشابكه بفضل تطور تكنولوجيا الاتصال والمعلومات. إلا أن تعليمنا أصبح يدور حول نفسه فيكرر إنتاج معرفة محلية نظراً لعدم مسايرته تطور المعرفة في العالم المتقدم. فقد تضاءل احتكاك الجامعات العربية بالجامعات المتطورة، كما أصبح هزيلاً أو منعدما اقتناء الدوريات والكتب العلمية، وكل هذا لأسباب مالية، أو إيديولوجية (بدعوى تحصين العقول من الغزو الثقافي الأجنبي!). وإذا أضفنا إلى هذا كله تضاؤل ـ أو انقراض ـ المعرفة باللغات الأجنبية، فإن النتيجة أن المعارف التي تعطى في المدارس والمعاهد والجامعات معرفة محلية تكرر نفسها ولا تساير مستويات المعرفة المتقدمة في عالم اليوم.

وقد نتج عن هذا جهل بالغرب أو معرفة سطحية به. فالغرب جاذب ومكروه. جاذب للشباب الذي يطمح إلى الهجرة إليه، وأمام انسداد أبوابه فهناك فتيان وفتيات يغامرون بقطع البحار إليه في قوارب الموت، وهو جاذب أيضاً بالصور التي تبثها الفضائيات المعلقة صحونها حتى فوق أكواخ الأحياء الفقيرة. ولكنه في الوقت نفسه مكروه لأنه مهيمن واستفزازي برفاهيته وأنانيته.

كثيراً ما يوضع الغرب وحضارته في سلة واحدة ويرفض ككل، بما في ذلك قيمه الديمقراطية. ذلك أن القيم الديمقراطية، مهما كانت جيدة في ذاتها، فإنها تستقبل استقبالاً سلبياً إذا ما جاءت في ركاب الهيمنة والضغط الخارجي. وهذا حال الديمقراطية الآن حين جعلت أمريكا نشرها أولوية من أولويات سياستها الخارجية. لماذا؟ لأن الديمقراطية أصبحت بالنسبة لأمريكا قضية أمنية. فلأول مرة في تاريخها هوجمت أمريكا في عقر دارها، وبما أن المهاجمين جاؤوا من بلدان غير ديمقراطية، وعربية بالخصوص، فقد اعتبرت أمريكا أن الانغلاق السياسي لأنظمة هذه البلدان هو السبب في إنتاج الإرهاب والإرهابيين. وهكذا فإن الولايات المتحدة وهي تشن حرباً عالمية

على الإرهاب، فإنما تدافع عن مصالحها في العالم وعن أمنها الداخلي. من هنا فإن ضغط أمريكا على بلدان بعينها من أجل الانفتاح الديمقراطي وتغيير مقررات التعليم وخطب المساجد ـ وهي بالمناسبة بلدان عربية وإسلامية ـ إنما هو في اعتبارها دفاع عن أمنها القومي.

سيكون من قبيل الوهم الاعتقاد أن وضع بطائق الانتخاب في صناديق الاقتراع، ولو كان نزيهاً، سيوقف وحده إنتاج العنف. إن الديمقراطية لا تنحصر في مجرد إجراء انتخابات، ولا تختزل في عملية اقتراع، بل حقيقتها أوسع من ذلك، فهي تعني فتح أبواب الفرص المتكافئة أمام المواطينن، وهو غير متاح في مجتمع ينشطر انشطاراً هائلاً بين الفقراء والأغنياء، وفي عالم تفاقمت فيه الهوة بين الغنى والفقر، بين الشمال والجنوب كما لم يحصل من قبل. ويكفي أن نذكر مؤشرين لبيان الفارق في عالم اليوم بين الأغنياء والفقراء: إن 20% في الدول الغنية تستحوذ على 85% من الدخل العالمي، و19% فقط من سكان الأرض يستعملون الانترنت، ولا تتجاوز نسبتهم 1% في أفريقيا. ولذلك فليس صحيحاً القول بأن العالم اليوم أصبح قرية صغيرة.

هناك عائق آخر يحول دون حوار حضاري ممكن: وهو هذه الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة التي تقول بتفوق قيم الثقافة الغربية. فهذه القيم في نظرهم كانت الحافز للإقلاع الاقتصادي، واقتصاد السوق، والإنتاجية المتطورة في الكمية والجودة، كما أسست الديمقراطية الليبرالية وحقوق الإنسان.

وهكذا تكوّن الاعتقاد باستثناء الغرب، والذي ليس معناه تفوق الحضارة الغربية على غيرها من الحضارات وحسب، وإنما يعني أيضاً أن الغرب قد ابتكر قيماً غير مسبوقة تأسس عليها نظام السياسة،

وتدبير الاقتصاد، وعلمانية الدولة، ومدنية القانون، ونظام التربية المدنية، ومفهوم حقوق الإنسان ومبادئها. لكن هذه الليبرالية الجديدة تبرر التفاوت الهائل في عالم اليوم وداخل المجتمع الواحد وذلك باسم إنصاف أصحاب المبادرة الفردية، وروح الابتكار وقبول المغامرة، والجهد الخاص، والذكاء الفردي، ضداً على قيم التضامن، والعدالة الاجتماعية. ويقولون أيضاً إن العلاقات الدولية لا ينبغي أن تقوم على مكافأة العاجزين والكسالى والطامعين في اقتطاف ثمار جهود الآخرين وتقاسم ثرواتهم باسم التضامن والتكافل.

لا مجال إذن للحديث عن حوار الثقافات وتفاعلها مع أصحاب هذه العرقية الثقافية. فالثقافة الغربية وقيمها هي عندهم وحدها المنتجة للحداثة الاقتصادية والسياسية الديمقراطية، فلا طريق إذن للحداثة إلا التغريب على الطريقة الليبرالية. وحاصل قولهم أن الليبرالية الاقتصادية والديمقراطية الليبرالية هي خاتمة التاريخ.

إن استثنائية الغرب وتفوقه يعبر في الوقت نفسه عند القائلين بها عن شعور بأن الغرب مهدد في مركزه وقوته، بل وفي قيمه ونمط أهله في الحياة. ويرددون أن الخطر ماثل في الإسلام بالتحديد.

إن الغرب يعيش الآن مشكلاً اسمه الإسلام، بسبب الإرهاب الذي يعلن الجهاد على الغرب وعلى بلدانه الإسلامية نفسها. وبسبب الوضع الجديد الذي صار للمسلمين في البلدان الغربية التي أصبحوا مواطنين فيها، فقد أخذوا يؤثرون في النسيج الاجتماعي والثقافي لهذه البلدان.

بل أكثر من هذا: لقد وضعوا موضع الجدال البنية الدستورية والقانونية لنظام الدولة التي يعيشون فيها. في الماضي كان المهاجرون مؤقتين في بلدان المهجر، يعيشون على الهامش. أما الآن فقد صار مهجر آبائهم هو وطنهم النهائي، يعيشون فيه ويموتون.

لقد أخذت أشياء كثيرة تتغير في الدول الغربية العلمانية نتيجة الحضور الذي أصبح لمواطنيها من أصول عربية وإسلامية. لقد تكونت الدول العلمانية في أوروبا بنظامها القانوني والتربوي والقيمي حين كان المواطنون الأوروبيون «الأصليون» وحدهم، أما الآن فقد دخل عليهم مواطنون جدد من أصول عربية وإسلامية والذين هم حريصون على إثبات هويتهم الدينية ـ الثقافية المتميزة، كما هم حريصون على المساواة في المواطنة.

إن الدول الأوروبية ليست على درجة واحدة من العلمانية، وأقصاها علمانية الدولة الفرنسية، وهذا ما يفسر حدة المشكل هناك، مشكل التوفيق بين الحرية الدينية الشخصية، وبين حياد الدولة العلمانية ومؤسساتها بالنسبة لكل الأديان والمعتقدات، وضمان هذا الحياد في المجال العام، سواء كان مؤسسة تعليمية أو إدارة.

إن تجربة الأوروبيين مع كنيستهم هي التي تفسر ما آلت إليه علاقة الدولة بالدين. فبناء الفكر العقلاني والعلمي قد حدث ضداً على الكنيسة. كما أن بناء الدولة الوطنية قد تم في صراع الملكيات مع الكنيسة والبابا من أجل استقلال سلطة الملوك وسيادة الدولة، ثم تبعه نضال فكري وسياسي لتقييد سلطات الملوك، أو لإقامة نظام جمهوري أو ملكية دستورية تسود ولا تحكم، وهكذا أحيل ما هو ديني إلى المجال الخاص، أما المجال العام فهو مجال مدنية القانون وعلمانية الدولة. وهكذا جاء قانون 1905 في فرنسا ـ الدولة العلمانية بامتياز ـ ليفصل الدين عن الدولة.

وتحتل قضية المرأة حجر الزاوية في الجدل الحاصل بين مناصري العلمانية والمدافعين عن الخصوصية الثقافية، ومن هنا هذه الرمزية الهائلة لقضية الحجاب. إن المدافعين عن حق ارتداء الحجاب يحتجون بالحرية الشخصية التي هي حق مكفول بالدستور، وليس للدولة أن تتدخل لتحريم هذا الحق. وأنصار العلمانية يحتجون بالقيم

الجموهورية، ومنها قيمة المساواة التي هي أحد المبادىء الثلاثة للثورة الفرنسية، ومن ضمنها المساواة الكاملة بين النساء والرجال. فالحجاب في رأيهم خرق لهذه المساواة، لا سيما وأن الأمر قد يذهب إلى ما هو أبعد، كالفصل بين الجنسين في الرياضة البدنية، والمسابح العمومية، واختصاص طبيبات بمعالجة النساء. وهكذا توضع المرأة في مرتبة القاصر، في درجة أدنى من الرجل، فيتراجع حق المرأة في المساواة ومكاسبها في هذا المجال.

لقد اختلطت الحدود التقليدية بين اليمين واليسار بسبب النقاش الواسع حول العلمانية وقضية الحجاب. فالمعروف أن اليسار كان يقف عادة إلى جانب المهاجرين. لكن هذا اليسار هو الآن أكثر تشدداً في موقفه من الحجاب، بل من الهويات التي تميز الجماعات الدينية والثقافية. فهذه الأخيرة هي في عرفه من مخلفات الماضي الذي ينبغي تقويضه، وتجاوزه بالحداثة. فاليسار يماهي نفسه بالحداثة، فيعول على الحداثة الاقتصادية والتقدم العلمي والتكنولوجي لصنع الإنسان الحديث. وحتى القيم الجمهورية التي طالما اعتبرها اليسار شكلية أو تضليلاً لتمرير السيطرة الطبقية، أصبح اليساريون اليوم أشد الناس دفاعاً عنها. فاليسار الذي طالما اعتبر المساواة مبدأ شكلياً ما دام المجتمع طبقياً، هو الآن أحرص على هذا المبدأ دفاعاً عن الاندماج الكامل للمواطنين بمختلف أصولهم في القيم الجمهورية ومجتمع الحداثة.

طبعاً، الحالة الفرنسية حالة قصوى في علمانية الدولة. ويختلف مثلاً الوضع القانوني للأقليات الدينية والاثنية في بريطانيا وفي الولايات المتحدة. فبريطانيا تعترف بها كجماعات ذات هويات متميزة وتتعامل معها كذلك، ومجتمع الولايات المتحدة مكون من أصول عرقية ودينية مختلفة، ولذلك فإن سجلات الهجرة تثبت أصول المهاجرين، كما تسجَّل في الإحصاء العام للسكان.

لقد سنَّت فرنسا قانوناً يحرم إبراز الشارات الدينية (الحجاب، الطاقية اليهودية، والصليب) في المدارس والمرافق العمومية، وذلك باسم الحفاظ على علمانية الدولة وحيادها. ويقول معارضو هذا الإجراء إن العلمانية وقد أصبحت مفروضة فكأنها عقيدة يقصى من حظيرتها من لا يؤمن بها.

لكن السؤال الأساسي: كيف يمكن ممارسة الخصوصية الثقافية دون أن تفضي هذه الممارسة إلى تراجع عن المكاسب المدنية؟ كيف لا يتراجع النساء إلى وضعية الحجر والفصل الإقصائي باسم الخصوصية الدينية والثقافية؟ هنا لا بد من معيار: وهو معيار حقوق الإنسان في الكرامة والمساواة. فحقوق الخصوصية الثقافية لا ينبغي أن تكون على حساب الحقوق الإنسانية والمساواة الكاملة بين الجنسين، فلا يمكن مثلاً باسم الحق في ممارسة خصوصية ثقافية أن يسمح بختان الإناث لأن ذلك يتعارض مع السلامة الجسدية وهي حق من حقوق الإنسان الأساسية.

إن هدف الدولة العلمانية هو إدماج كل المواطنين في مجتمع منسجم، أفراده متساوون في حقوق وواجبات المواطنة. لكن هذا الإدماج لا ينبغي أن يكون عمودياً وحسب، يتنزل على المواطنين بالقانون الموحَّد، بل ينبغي أيضاً أن يكون أفقياً، أي أن يكون هناك اندماج متكامل للمواطنين بفرص متكافئة. لكن هذا الاندماج غير حاصل لغالبية المهاجرين الذين أصبحوا مواطنين، فهم يعيشون على الهامش في ضواحي المدن، ونسبة كبيرة منهم عاطلون أو يمتهنون أعمالاً دنيا، يعانون من الإقصاء الاجتماعي والعنصري، وتسربهم من المدارس مرتفع. إن قضية الاندماج لا ينبغي أن تختزل في تطبعهم بالقيم الجمهورية، وبالمبادىء اللائكية، فما داموا لم يحققوا اندماجاً اقتصادياً اجتماعياً بتكافؤ فرص حقيقي، فستظل دعوتهم إلى الاندماج في القيم الجمهورية اللائكية غير ذات معنى. بل أكثر من ذلك: فإن

عدم تمكنهم من فرص الاندماج الاقتصادي والاجتماعي يدفعهم إلى أصناف من سلوك المهمشين: بعضهم يقبل قدره ويعيش في الظل، وبعضهم يتجه إلى العنف والمخدرات، وبعضهم يتحدى المجتمع بهوية الأجداد.

لكن الأوروبيين أصبحوا هم أيضاً منشغلين بقضية الهوية. فمن قبل كانت الشعوب (خاصة النخب) التي استعمرتها أوروبا هي التي تخوض في مسألة الهوية لأن ثقافتها وقعت تحت تحدي حضارة الغرب. ولم يكن لهذه الأخيرة، وهي الغالبة المؤثرة، أن ترتد إلى نفسها للانشغال بهويتها. ولأن الإسلام في الغرب بدأ يفرض حضوره فقد صار يثير لدى الأوروبيين «الأصليين» قلقاً على مصير مجتمعهم الذي اعتادوه وتكون نظامه عبر الزمان المديد، أما الآن فقد دخل معهم في مجتمعهم أقوام أصبحوا مواطنين، ومن أصول أخرى، أغلبهم مسلمون. وهكذا أخذ الغربيون يطرحون هم أيضاً سؤال الهوية. إن هذا السؤال يطرح كلما كان هناك آخر مختلف، ومتحدٍّ. لقد كان هنا «آخر» أمام الغرب، وهو الشرق بشعوبه وحضاراته المختلفة، لكنه كان مغلوباً على أمره أمام غرب مهيمن. ولم يكن هذا الغرب وهو واثق من حضارته المادية والثقافية يشعر بالحاجة إلى أن يضع نفسه وحضارته موضع السؤال، أي أن يطرح سؤال الهوية، ما دامت قوته نافذة وتفوقه مسلماً به، والآخرون ـ أي كل ما سوى الغرب ـ إما أنهم يقلدونه ويقتدون به وإما أنهم يحاولون التحصن بهوية تراثية لا تغير شيئاً من العلاقة القائمة: علاقة غالب بمغلوب. كان مشكل الهوية هو مشكل المغلوب لا مشكل الغالب، فالمغلوب ـ وهو يحاول الخروج من مأزقه ـ يطرح على نفسه أسئلة من قبيل: ما الذي نقتبسه من أسباب قوة الغرب، وكيف نؤصلها، وما الذي علينا أن نعيد تأهيله من التراث؟ هذا سؤال الإصلاحيين التوفيقيين. أما الأصوليون فالتراث (= الدين) عندهم هو الهوية الثابتة في الزمان

وعلى الرغم منه، ولا حاجة لأي مدد من الغرب في إعادة بناء الذات الجماعية. أما الغرب فلم يكن مسوقاً إلى طرح مثل أسئلة الهوية هذه. أما الآن فقد تغير حاله، ذلك أن مياهاً جديدة قد أخذت تنساب تحت قناطره. فقد دخل إلى مجتمعاته أغراب أصبحت ذريتهم من أهل الدار، مواطنون جدد يختلفون عن المواطنين «الأصليين»، في الثقافة والدين والقيم. هؤلاء حريصون على مواطنيتهم، لكنهم متمسكون باختلافهم. هم متمسكون بالمساواة في المواطنة، لكن يقال لهم إن المواطنة ليست حقوقاً وحسب، وإنما هي أيضاً التزامات بالقيم الجمهورية والتي تعني الاندماج في النظام العلماني. أما هم فيدفعون بأن هذه الالتزامات ينبغي أن تلتزم أيضاً بالحقوق التي يضمنها الدستور وميثاق حقوق الإنسان والمواطن، ومنها حق الاختلاف الثقافي وممارسته.

ولكي نفهم جوهر المسألة لا بد من أن نعود إلى مبدأ التعاقد (أو العقد) الذي بني عليه المجتمع السياسي. فالمبدأ هو الفرد: نظرياً الأفراد يتعاقدون بحرية على نظامهم ومؤسساته. فالدولة تعاقد، والنظام السياسي كذلك، وأيضاً إنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات. فالأفراد المؤسسون مثلاً لحزب سياسي أو نقابة أو جمعية ثقافية أو غيرها يؤسسونها باختيارهم كأفراد مواطنين، وليس بحسب انتمائهم الديني أو العرقي. إن الدولة تتعامل مع الهيئات التي يؤسسونها أو ينضمون لها باختيارهم، باعتبارهم أفراداً مواطنين، وليس بحسب الانتماء الديني أو العرقي (ولذلك انتقدت الدولة في فرنسا لتعاملها مع مجلس يمثل مسلميها)، إذ لا ينبغي إيجاد نظام رسمي يقوم على الملل (le communautarisme)، إذ الدولة في الشأن الديني ينبغي أن تظل محايدة، والدين شأن شخصي تضمن قوانين الدولة حق اعتقاده وممارسته مهما اختلف ولكنها كدولة تلتزم تجاهه الحياد، وتضع تمييزاً بين ما هو شأن عام هو مجال الدولة

والإدارة والتنظيمات السياسية والمهنية وما هو خاص كالمعتقد الديني.

لا شك عندنا أن مدنية القانون والدولة، بنظامها ومؤسساتها، مكسب متقدم قياساً إلى نظام الدولة الدينية، كما أن مكاسب النساء في المساواة في الحقوق الإنسانية والمواطنة لا ينبغي الرجوع عنها لترتد المرأة إلى وضعية الدونية والوصاية. إن حجب النساء لا يعني فقط شل نصف المجتمع عن المساهمة في التنمية، بل هو إلغاء لحقّهن في الكرامة والمساواة.

هل الجدل المفتوح على مصراعيه حول مستقبل الدولة العلمانية ـ خاصة في البلدان الأوروبية حيث الإسلام هو الديانة الثانية ـ سيؤدي إلى تعديل ما في العقد الاجتماعي والسياسي الذي تكون حين كان الأوروبيون «الأصليون» وحدهم، وقبل أن يحل بين ظهرانيهم مواطنون جدد من أصول إسلامية؟ هل سيكون هناك اجتهاد إسلامي أوروبي ـ فقه النوازل الأوروبية ـ بناء على طبيعة حياة وأوضاع مسلمي أوروبا، يقوم بابتكاره مجتهدون مسلمون أوروبيون، بحيث يؤدي هذا الاجتهاد إلى فقه إسلامي أوروبي قائم الذات؟ الزمان وتطور الأمور كفيلان بالجواب على مثل هذه الأسئلة.

والراجح أن مسلمي أوروبا سيأخذون أمورهم بأيديهم، أولاً بسبب خصوصية حياتهم الأوروبية، وثانياً بحكم مواطنتهم في هذه الدولة الأوروبية أو تلك، وللحقوق التي تضمنها لهم هذه المواطنة للدفاع عن مطالبهم، وأيضاً واجباتهم. إنه لا ينبغي للمسلمين في بقية العالم أن ينظروا إلى مسلمي أوروبا أنهم «إخوانهم الذين يعيشون في بلاد الغربة»، يدافعون عنهم بالوكالة، أو أنهم الأعرف بمصالحهم. إن كون المسلمين إخوة لا يعني وكالة أحد على أحد، أو وصاية جماعة مسلمة على أخرى. إن مستقبل مسلمي أوروبا هو شأنهم، وهم الذين سيصنعونه.

الفصل السادس

الدولة النامية والمجتمع المدني: صراع أم شراكة؟

هناك دعوة سائدة الآن إلى تفعيل الشراكة كأساس متطور للعلاقة بين الحكومة ومجتمعها المدني، بدعوى أن هذه الشراكة توسيع لقاعدة الديمقراطية، وتأسيس التنمية على مشاركة الناس، لأن التنمية هي الناس ومن أجلهم. وقد اقترن ذلك بإعادة النظر في دور الدولة، وأيضاً بتجديد التفكير في مسألتي الديمقراطية والتنمية.

لعقود طويلة اعتبرت التنمية في البلدان النامية من اختصاص الدولة. فخطط التنمية تخرج من مكاتب الحكومة المركزية، وموظفوها هم الذين ينفذوها، وهي التي تخصص الاعتمادات المالية، وأجهزتها هي التي تقوم بتدبير صرفها.

إن احتكار الدولة للتنمية ـ ولو أن هذه التنمية هي في كثير من الأحيان شعار أكثر منها واقعاً يتحقق ـ هو خاصية للدولة في العالم النامي. وتفسير ذلك يعود إلى طبيعة إنشاء الدولة الوطنية (أو الدولة القطرية) في بلدانه. ذلك أن نشأتها تختلف عن الظرفية التاريخية التي تكونت فيها الدولة الوطنية، أو الدولة ـ الأمة ـ في بلدان الغرب، انطلاقاً من بعض بلدان أوروبا الغربية. فقد كان للملكيات الأوروبية المطلقة الدور الأساسي في إنشاء هذه الدولة، وذلك بتوحيد الإمارات الإقطاعية، وتوحيد القانون، والمدرسة، وإنشاء جيش

وطني، وتحطيم الحواجز التجارية والجمركية بإنشاء سوق وطنية ينتقل في مجالها الناس والبضائع بحرية. وهكذا تكون نموذج الدولة الوطنية ليُنقل ويَعُمَّ بقية بلدان المعمور.

أما في بلدان العالم النامي فإن لإنشاء الدولة الوطنية حكاية أخرى. فهذه البلدان التي كانت مستعمرة ارتبط فيها مطلب الاستقلال بإنشاء دولة وطنية لتكون رمزاً للسيادة، وأداة للمحافظة على الوحدة الوطنية. فنشأت دولة ذات مركزية صارمة في الإدارة والسلطة. ورفعت هذه الدولة شعار التنمية كهدف سابق على كل الأهداف الأخرى ومنها هدف الاختيار الديمقراطي. وقد انبنت الإيديولوجيا التنموية على منطلقات أهمها أن مفتاح تجاوز التأخر التاريخي للبلدان المتخلفة يمر عبر تغيير الهياكل الاقتصادية وبناء اقتصاد مؤمم أساسه الصناعة، وأن هذا التجاوز يحتاج إلى تكثيف الزمان، واختزال المراحل، أي أنه لا بد من دولة مركزية صارمة الإدارة والسلطة لقيادة تحديث المجتمع في زمن مختزل. لا بد إذن من وحدة ومركزية السلطة، لضمان وحدة المجتمع وتجاوز التخلف.

هناك إذن تفسير لمركزية دولة الاستقلال ـ مركزية إدارية وسلطوية ـ ترجع جذوره إلى حقبة النضال الوطني. فقد كانت الوحدة الوطنية مطلباً مقدساً في فترة النضال ضد الاستعمار. وكانت مواجهة الوجود الاستعماري تتطلب التمسك بوحدة الصف. ولم تكن ـ التعددية ـ الاثنية أو الثقافية أو الدينية أو السياسية مرغوباً فيها، بل كانت مرفوضة بدعوى أنها تفتيت للوحدة الوطنية وإضعاف لوحدة النضال ضد الاستعمار، لا سيما وأن الإدارة الاستعمارية عملت على إثارة النعرات العرقية والطائفية لتفريق الأهالي. من هنا نفهم لماذا تكونت أحزاب كبرى جمعت في صفوفها شمل الأهالي على الرغم من تعدد مللهم وثقافاتهم وأعراقهم.

وحين قامت دولة الاستقلال حملت هذا الميراث الإيديولوجي

الوحدوي كمرجعية ثابتة، وأصبحت الوحدة الوطنية هدفاً مقدساً، على الدولة أن تحافظ عليها بقوة السلطة. إلا أن غياب العدو المشترك ـ الوجود الاستعماري ـ الحافز على تماسك صفوف الوحدة الوطنية جعل الاختلافات الاثنية والطائفية وغيرها تطفو إلى السطح، لا سيما مع فشل التنمية. وأدى الأمر في أقطار كثيرة إلى مطالبة الأقليات والقوميات داخل الدولة الواحدة بحق تقرير المصير، أي الاستقلال، مما قد يهدد بانفجار دول وتفكيك مجتمعات. من هنا هذا الإشكال الكبير: فالحق في تقرير المصير هو من الحقوق الإنسانية التي أقرتها المواثيق الدولية. إلا أن تطبيقه قد يؤدي عملياً إلى تفتيت مجتمعات وانهيار دول أو انقسامها إلى دويلات تكون لا محالة عاجزة على التماسك في عصر التكتلات.

إن الميراث الذي ورثته دولة الاستقلال عن مرحلة النضال من أجل الاستقلال يقوم على أولوية الدولة ويهمل أو يؤجل بناء الديمقراطية، ويقدم الوحدة الوطنية ممثلة في سلطة مركزية على التعددية. والنتيجة كانت دولة سلطوية بجهاز حاكم غيور على وحدانية سلطته. ولذلك نجد الحاكمين في دولة الاستقلال ينعتون الحق في الاختلاف والتعددية بنفس النعوت التي كانت سارية إبان الحركة الوطنية: أي أنها دعوة إلى إثارة النعرات وتشتيت الوحدة الوطنية، وأن وراءها يداً أجنبية. وأصبح الحرص على دولة مركزية سلطوية يبرر أيضاً بإيديولوجيا التنمية، وأن التنمية تحتاج إلى التعبئة العامة لإنجاز التحولات الجذرية المطلوبة لتجاوز التخلف في زمن مختزل. وهكذا لم تكن الديمقراطية مسألة ملحّة، لأن زمن الديمقراطية هو الزمن العادي، ولأنها في غير مصلحة الفئة الحاكمة ما دامت تراها شركاً بسلطتها، كما أنها لم تكن مطلباً مستعجلاً لدى المعارضة علنية كانت ـ وهو نادر ـ أو سرية، لأن هدفها غالباً ما كان هو الاستيلاء على السلطة.

لقد طرح للنقاش مستقبل الديمقراطية مع ثورة الاتصالات الحديثة، حيث أصبح ملايين الأفراد يتواصلون عبرها ويناقشون كل القضايا وأصبحت هذه الوسائل فاعلة في تشكيل الرأي العام، كما أصبح الفاعلون السياسيون يلجأون إليها ليتواصلوا ويتحاوروا مباشرة. فهل هناك نوع من الديمقراطية المباشرة سيصبح أكثر تأثيراً من الديمقراطية التمثيلية التي يحمل فيها ممثلو الأمة المنتخبون دور الوسيط الضاغط بين الجمهور والسلطة التنفيذية؟ لكن على فرض أن هذا سيحدث، إلا أنه لن يعني سوى ما أصبح يسمى بمجتمع المعرفة في البلدان الديمقراطية. أما إشكالية الديمقراطية في البلدان النامية فهي شيء آخر.

ومن أهم مظاهر هذه الإشكالية أن تكون الديمقراطية اختياراً لا رجعة فيه، أي أن تكون غاية للسياسة، وهي وسيلة لتنمية الإنسان، وتعميق المشاركة، وتجديد المجتمع. إن الديمقراطية لا بد لها من زمن حتى ترسخ في العقلية وبالتربية عليها وبالممارسة. لكنه زمن وإن كان عادياً فهو لا يترك للزمان، بل لا بد من عمل صعب ودؤوب حتى ترسخ في العقلية والتربية وتمكّن استمرار المؤسسات الديمقراطية.

لكن مشكل الدول التي تريد دخول الحياة الديمقراطية هو كيف يمكن توفير رأسمال ديمقراطي يتراكم بتجربة ديمقراطية مستدامة، وأنه مهما كانت العوائق والصراعات، فلا ينبغي أن يُوضع الخيار الديمقراطي موضع المراجعة.

وهنا نشير إلى عائق موضوعي قد يحول دون التحلي بالصبر والمثابرة، والتعويل على عامل الزمان لتحقيق التراكم الديمقراطي: وهو المقارنة التي تتم يومياً في البلدان النامية حين تقارن نفسها بالمجتمعات المتقدمة. فالمكتسبات الديمقراطية التي تحققت في هذه

الأخيرة في زمان مديد وعبر صراعات وتضحيات حتى أصبحت واقعاً يومياً، تصبح مطالب مستعجلة في الدول النامية. فهل يمكن إلغاء البعد الزمني النضالي في تحقيق التراكم الديمقراطي؟ وكيف يمكن جعل الناس يتحملون الانتظار؟

هذان السؤالان يفسران لماذا تعلقت بعض نخب العالم الثالث بالانقلابية، أو التعويل على «الثورة» لإنجاز التغيير الشامل وطي التخلف في زمان مختزل. ولم ينتج عن ذلك سوى دكتاتوريات كانت حصيلتها هي ما يعرفه الجميع. لذلك لا بد وأن يرسخ في أذهان الناس والفاعلين السياسيين أن الثورة الحقيقية هي الثورة الديمقراطية، وليس انتظار القائد الفذ الذي يهبط ليخلص البلاد والعباد ويقودهم في دروب التقدم.

والقضية تتعلق بطبيعة الثقافة السياسية، لأن كل فاعل سياسي، سواء كان في الحكم أو خارجه، فهو مستند في مواقفه السياسية على نوعية الثقافة السياسية التي يحملها في ذهنه. لا بد إذن من أن تكون الديمقراطية هي مرجعية الثقافة السياسية كقاسم مشترك بين الفاعلين في العمل العام. قد يقال: كيف يمكن جعل الناس يعوّلون على العمل الديمقراطي داخل أنظمة تحتكر المجال العام ولا تترك أي هامش لأي ممارسة ديمقراطية؟ إن هذا أمر واقع، وهو ما يدفع إلى التعويل على وسائل غير ديمقراطية لتغيير أنظمة استبدادية، لكن النتيجة غالباً ما كانت إحلال استبداد محل استبداد آخر، ما دام المشكل بين النظام وخصومه قد انحصر في قضية السلطة، فالنظام يحافظ عليها بكل الوسائل، وخصومه يعملون على الوصول إليها بأية وسيلة. ومع ذلك، فلا بدّ من مواجهة النظم الاستبدادية بالنضال الديمقراطي رغم العوائق المذكورة. وهو نضال صعب وطويل المدى ولكنه الطريق الأصوب لإحداث التغيير الحقيقي، أي التغيير الديمقراطي.

لم يعد كافياً الرجوع إلى التعريف التقليدي للديمقراطية، بأنها «حكم الشعب بالشعب». أولاً لأن هذا التعريف يختزل الديمقراطية في العملية الانتخابية، في حين أن الديمقراطية هي أعم من ذلك، لأنها ينبغي أن تشكل البنية الناظمة للحياة العامة، وأن تكون أسلوب حياة. وثانياً لأن التعريف المذكور يوقع الديمقراطية في نوع من الشعبوية (populisme). فقد تختار أغلبية الشعب بواسطة انتخابات ولو كانت نزيهة، اختيارات قد تفضي إلى نظام دكتاتوري، أو فاشستي، أو ديني متعصب، أي نظام يضرب عرض الحائط بحقوق الإنسان التي هي مرجعية الديمقراطية. ذلك أن صناديق الاقتراع إنما تعبر عن المتوسط العام لثقافة سياسية سائدة، ومن المحتمل جداً أن تكون هذه الثقافة السائدة مخالفة لثقافة متشبعة بحقوق الإنسان. لذلك لا بد من التمييز بين الديمقراطية التي تعتمد حكم القانون، وتضمن حرية التعبير، وحق التجمع وتكوين الجمعيات، وبين ديمقراطية لا تضمن هذا كله ولا تحمل من الديمقراطية إلا الاسم.

دولة السيادة والرعاية والرفاه

قلنا إن الدولة في البلدان النامية تشكلت وفقاً لإيديولوجيا حملتها من ميراث النضال من أجل الاستقلال: قدسية الوحدة في مقابل التعددية، ومركزية الإدارة والسلطة على حساب التعددية وتدبير الأهالي شؤونهم تدبيراً ذاتياً وفقاً لتنظيمات محلية أو تنظيمات المجتمع المدني.

هناك سبب آخر يفسر أيضاً لماذا صارت دولة ما بعد الاستقلال ذات مركزية شمولية في إرادتها وسلطتها، وهو أن الاستقلال كان يعني للأهالي استرداد ما انتزعته منهم سلطة الاحتلال، خاصة شيئين: السيادة، والعدالة الاجتماعية بتوفير الدخل اللائق، وحق العمل، والخدمات الاجتماعية من تعميم التعليم ومجانيته، والرعاية الصحية،

والتجهيزات الأساسية... فالأهالي وهم يتطلعون إلى الاستقلال، كان ذلك يعني إقامة دولة السيادة والرعاية والرفاه. لكن الأمور انتهت إلى إقامة دولة ابتعدت عن الآمال المنتظرة منها. فمبدأ «السيادة» استحال في كثير من الأحيان إلى سيادة الجهاز الحاكم، وليس سيادة الأمة بما يعنيه ذلك من احتكام إلى انتخابات نزيهة، وتداول للسلطة، وفصل بين السلطات، ونظام سياسي أساسه الحريات العامة. وهكذا تكونت دولة احتلت كل المجال العام، وابتلعت مجتمعها المدني. ثم إن هذه الدولة التي رفعت شعار قيادة التنمية لم تحقق هذه التنمية في واقع حياة الناس، بل ظلت التنمية مجرد شعار. وباسم ايديولوجيتها التنموية، «أممت» الاقتصاد، أي جعلتهُ في يد جهاز الدولة الحاكم. وهكذا تحكمت الدولة في الاقتصاد الذي أصبح قائماً على الزبونية والمحسوبية وتقاسم الغنائم والامتيازات بين بيروقراطيي الدولة وزبائنهم من أصحاب المقاولات والأعمال.

ثم يأتي الوضع الحالي للدولة في عصر يتجه نحو العولمة. فقد اخترقت ثورة تكنولوجيا المعلومات وسرعة اختراق المال والرساميل حدودها وفضاءها، بل لم تعد الدولة تتحكم في قيمة عملتها الوطنية. وهكذا صارت العولمة تشكل خطراً ماثلاً لاستقرار دول غير قادرة على التكيف مع تحديات العولمة. أضف إلى ذلك ضغوط وإكراهات المؤسسات المالية الدولية لكي تحد الدولة من التقنينات (dérégulation)، والتي تضطر تحت ضغط المديونية لإصلاحات هيكلية تكون كلفتها الاجتماعية باهظة.

هناك بلدان وصلت فيها الدولة والمجتمع وعن طريق تجربة طويلة إلى نوع من التوازن في العلاقة بينهما، فتتكيف مع التغيرات الدولية لضبط وتجديد هذه العلاقة. لكن المشكل يختلف حين يتعلق الأمر بالدول النامية. ذلك لافتقاد البعد الزماني التراكمي. فالدولة هنا قد حملت إرثاً من تطلعات حقبة الحركة الوطنية، ثم ما آلت إليه

من دولة سلطوية بمركزيتها وجهازها الإداري وذلك في مجتمع قد تكسرت بنياته التقليدية التضامنية، ولم تحل محلها بنيات المجتمع الحديث. إن هذه الدولة الواقعة تحت ضغط المؤسسات المالية الدولية أصبحت تفقد الكثير من إمكانيات توفير الخدمات العامة لمواطنيها، وأصبح مشكلها الأول هو تماسكها كدولة وضرورة الحفاظ على نظامها العام. فكيف إذن يمكن لمثل هذه الدولة أن تبرر شرعيتها وهي عاجزة عن تلبية الطلب الإجتماعي للأكثرية من مواطنيها، والذين لم يعودوا يرون فيها سوى جهاز لحفظ الأمن، أي أمنها بالدرجة الأولى؟

حين يصبح دور الدولة الأساسي هو حفظ الأمن في مجتمع تتنازل فيه عن تلبية الطلب الاجتماعي والخدمات الأساسية للمواطنين، فإن هذه الدولة تفقد الشرعية في نظر مجتمعها، والذي يرتد فيه الأفراد إلى أشكال من التضامن التقليدي أو إلى أنواع من العصبيات الدينية أو الطائفية أو الاثنية، فتصعد إلى السطح تعددية بدائية قوامها كيانات عرقية أو طائفية تتصارع مع الدولة وتتناحر فيما بينها.

إن التعددية هي أمر واقع في المجتمعات، والمطلوب هو الانتقال من هذه التعددية التقليدية إلى تعددية حديثة، أي تنظيمات المجتمع السياسي والمدني الحديث، بأحزابها ونقاباتها وجمعياتها، تتنافس بالآلية الديمقراطية. ذلك أن الديمقراطية تظل أفضل نظام لإدارة التعددية في المجتمع. والبلدان النامية بها تعددية عميقة الجذور، لكنها قابلة للانفجار. وقد طمسها الوجود الاستعماري بسلطته القمعية، وجمع بالقوة تحت سلطة صارمة أعراقاً وإثنيات وقبائل وطوائف دينية، وفي كثير من الحالات رسم الحدود بينها جزافاً. وقد ورثت دولة الاستقلال هذه المركزية السلطوية التي حشدت كل هذا التعدد، والذي أخذ يظهر على السطح مع غياب

العدو الاستعماري المشترك، وفشل دولة الاستقلال في التنمية وضمان مشاركة المواطنين.

كيف إذن يمكن ضمان تعددية تعبر عن الهويات الخاصة، ولا تقمع فيها الأقليات ـ سياسية كانت أم ثقافية أم دينية ـ سواء بقوة دولة تسلطية أو بطغيان الأغلبية العددية، لكن داخل إطار دولة تعاقدية قادرة على البقاء، ضامنة للمشاركة الحقيقية لكل مواطنيها ومكوناتها؟ ذلك هو الرهان. وهو راجع إلى طبيعة الثقافة السياسية التي تداولها النخبة، خاصة ما يتعلق بالموقف من مفهوم شرعية الدولة. لا سيما وأن كيان الدولة في البلدان النامية أصبح مهدداً من الداخل والخارج، فهو مهدد من الداخل بصعود هويات الأقليات ومطالبتها بحق تقرير المصير. وهو مهدد من الخارج بسبب الاتجاه نحو العولمة وما تؤدي إليه من عجز الدولة عن إعمال سيادتها وعدم قدرتها على التحكم في اقتصادها وعجزها عن توفير الخدمات الضرورية لمواطنيها.

وقد نشأ عن مناخ العولمة موقفان سلبيان كلاهما يهدد وحدة الدولة وتماسك المجتمع: الأول الدعوة إلى الخصوصيات المطلقة، بحيث تصبح كل طائفة أو أثنية كياناً مستقلاً قد لا يؤدي في هذه الحالة سوى إلى تفتيت للدول وتشتيت للمجتمعات. والموقف الثاني نجده عند المتحمسين بدون تحفظ للعولمة، بدعوى أن هذه الأخيرة ستفتح الباب لفرص الاستثمار، والإفادة من مكتسبات التكنولوجيا المتقدمة، والاندماج في العالم المعولم، عالم القرية الواحدة كما يقولون. إلا أن العالم المتجه نحو العولمة هو أيضاً يتجه نحو انشطار لم يسبق له مثيل بين الغنى والفقر، بين الذين يملكون ويستهلكون ويداولون المعرفة المتقدمة والتكنولوجيا المتطورة، وبين الذين يتخبطون في مشاكل العيش، والأمية، أو يتعلمون تعليماً غير نافع في عالم اليوم. وفي العالم النامي ينقسم نفس المجتمع إلى أكثرية تُلقى على هامش العولمة، وأقلية من رجال الأعمال وقطاع الخدمات

والمتعلمين تعليماً متطوراً هي وحدها تستطيع الدخول في شبكات العالم المعولم وهي مندمجة فيه بمقدار ما هي منفصلة عن مجتمعها.

العدالة وعالم العولمة

من هنا يطرح مشكل العدالة الاجتماعية كما لم يطرح في أي وقت سابق. فهناك اليوم إعادة نظر فيها من الأساس من قبل دعاة اقتصاد السوق.

لقد كانت هناك آليات تلجأ إليها الدولة لضمان العدالة الاجتماعية مثل اعتماد سياسة جبائية كآلية لإعادة توزيع الثروة، وكمورد لتمويل التجهيزات الأساسية والخدمات الاجتماعية العمومية. وقد كان للدولة الدور ـ الفعلي أو المفترض ـ في تخطيط وتنفيذ سياسة اقتصادية تتوخى تقليص الفروق الاجتماعية، كمراقبة الأسعار ودعم الأجور للرفع من القوة الشرائية للفئات الأقل حظاً في المجتمع. إلا أن الليبراليين الجدد يقدمون مبدأ الفعالية الاقتصادية على مبدأ العدالة الاجتماعية، بدعوى أن الأفراد ليسوا سواسية في الذكاء، والجرأة في المبادرة، والقدرة على الابتكار، وركوب المخاطرة، والدراية في الأعمال. ويقدمون أيضاً حجة اقتصادية، وهي أن العدالة الاجتماعية التوزيعية تؤدي إلى ضعف الادخار وتوفير الرساميل الاستثمارية، وهو مشكل الدولة النامية. وقد بين اقتصاديون، أمثال كينز، كيف أن الادخار والتراكم الذي حصل في الغرب في القرن الماضي، والذي مكّن من بناء الرأسمالية، ما كان ليتم لو أن الثروة وزعت وفقاً لمبدأ العدالة. بمعنى أن التراكم الرأسمالي قد تم على حساب العدالة الاجتماعية. لكن السؤال يظل هو التالي: إذا كان لا بد من تضحيات حتى يتحقق التراكم خلال جيل أو أكثر، وحتى تقطف الأجيال اللاحقة ثماره، فمن يتحمل هذه التضحيات؟ وبأي حق أو معيار تتحمل فئات اجتماعية بعينها أوضاعاً

صعبة وتضحيات مريرة دون غيرها من الفئات الأكثر حظاً في المجتمع لا سيما وأن الأوضاع الاجتماعية وفرص الانطلاق ليست متكافئة؟ إن مبدأ «دعه يعمل»، أو دع السوق ويدها الخفية ترتب الأمور وتصل بآلياتها الذاتية إلى تعميم النماء والازدهار إنما هو نوع من الغيبية الاقتصادية غير مضمونة النتائج.

إن النظر إلى التراكم منفصلاً عن مقياس العدالة الاجتماعية يغفل ما هو حاصل في الواقع، وهو أن التراكم الموجود واقعياً يقوم على شبكات من العلاقات الاجتماعية بين الفئات المحظوظة فيما بينها، ثم بينها وبين أصحاب القرار الإداري والسياسي. وهنا يبرز دور العائلة. فالعائلة في الفئات المحظوظة تهيىء نوعاً من التربية النوعية، وإعداداً خاصاً لأفرادها، وتستند على شبكة من العلاقات تيسر لأفرادها الدخول في الحياة العامة على نحو أفضل، فتتخذ مواقع متميزة ونافذة في دواليب الدولة والاقتصاد. وهكذا يهيىء مثل هذا التراكم أفراد العائلات المحظوظة لاحتلال المواقع المتميزة وتداولها من خلال شبكاتها. لقد كان التعويل على التعليم في أنه يُمكّن أفراداً من الطبقات الدنيا في المجتمع من الحراك الاجتماعي، لكنه حراك أصبح محدوداً، لأن المعرفة المتقدمة التي تهيىء لاحتلال المواقع المتميزة والمطلوبة في الدولة والاقتصاد والمجتمع تبقى بعيدة عن متناول أغلبية أفراد الفئات الشعبية لأنها تتعلم تعليماً غير نافع، ولأن التعليم النوعي أصبح أكثر فأكثر تعليماً خاصاً مكلّفاً لا يقدر على أعبائه المالية سوى العائلات الميسورة، أو الطبقات الوسطى التي تتقلص مع اتساع قاعدة الفقر.

ليس وحده تفاوت نوعية التربية داخل العائلة، وشبكة علاقاتها هو السبب في انعدام تكافؤ فرص الانطلاق بين الأفراد وحسب، بل هناك تفاوتات تعوق هذا التكافؤ، منها الفروق في الطبقة والعرق والموطن، فتتفاوت الاستعدادات والفرص ليس فقط داخل المجتمع

الواحد، بل وبين دول العالم. لذلك لا ينبغي أن تترك مسألة العدالة الاجتماعية لتحسمها آليات السوق ومنطقه الذي يعتبر الفرد وحده مسؤولاً عن وضعيته، والدول عن تخلفها، ذلك أن الاقتصاد هو بالدرجة الأولى اقتصاد سياسي، والعدالة الاجتماعية تقتضي أن لا ينفصل الاقتصاد عن هدفه الاجتماعي. أما التعويل على اقتصاد السوق دون أهداف إنسانية واجتماعية، فهو نوع من القدرية الاقتصادية باسم منطق السوق والتي تؤدي إلى تهميش الغالبية من الناس، سواء داخل البلد الواحد أو على مستوى العالم.

وإذا كانت الليبرالية الجديدة تربط ربطاً تلازمياً بين اقتصاد السوق والديمقراطية، فإن هذا الارتباط هو أبعد من أن يكون حقيقة واقعية، فمنطق اقتصاد السوق هو على النقيض تماماً من منطق العدالة الاجتماعية. أضف إلى ذلك أن المتحمسين عندنا لاقتصاد السوق من رجال أعمال واقتصاديين وسياسيين لا يُبدون نفس الحماس للمسألة الديمقراطية. هم يدعون إلى فك الارتباط بين الدولة والاقتصاد. وأن تقوم الدولة بإعادة الهيكلة والتصحيح الاقتصادي، لكن الكلفة الاجتماعية باهظة مما ينسف القاعدة الاجتماعية للديمقراطية. فهم يطلبون دولة قوية تحفظ النظام العام، وتؤمن الاستقرار بدعوى أنه شرط للاستثمار، ولا يلحون كثيراً على ديمقراطية هذه الدولة. وهنا التناقض، فهم يطالبون بدولة ضعيفة وقوية معاً: ضعيفة في تدخلها الاقتصادي وقوية في دورها الأمني، ويغضون الطرف عن المسألة الديمقراطية.

ثم إن ليبراليينا انتقائيون في مسألة الحريات، فهم مثلاً يطالبون بحريتهم في المبادرة الاقتصادية، ويضربون صفحاً عن الحريات التي تعني كل المواطنين، أي الحريات المدنية والسياسية. هذا مع أن الليبرالية ارتبطت نشأتها بالدفاع عن الحريات في تكاملها، وقد كان لها دور أساسي في تقويض أنظمة الحكم المطلق. أما ليبراليونا فهم

لا يربطون مطالبتهم بالحرية الاقتصادية بضرورة وجود نظام ديمقراطي متكامل الحقوق والحريات. أضف إلى ذلك أنهم لا يبحثون لهم عن سند في صميم مجتمعهم، أو وجود قاعدة اجتماعية حاملة لمشروعهم الليبرالي، بل هم يعولون على قوة المؤسسات المالية الدولية للضغط على الدولة في بلدانهم لتحد من التقنينات، أو تفوت القطاع باسم الخوصصة لصالحهم أو كوكلاء لشركات أجنبية.

إن مبدأ العدالة الاجتماعية ليس بالضرورة أن يكون ضد اقتصاد السوق، بل للحد من سلبياته الاجتماعية. من هنا فإن ربط اقتصاد السوق بالديمقراطية ينبغي أن يكون واقعاً معيشاً، وإلا اختزلت المسألة الديمقراطية وكما يريدها ليبراليونا إلى حرية للمقاولة الاقتصادية وحسب. ثم إن التلازم بين الديمقراطية واقتصاد السوق قد أنجز عبر صراعات طويلة في بلدان الغرب، ذلك أن بناء الرأسمالية واكبه نضال من أجل دولة القانون، والحصول على مكتسبات اجتماعية للعاملين، من رفع لمستوى الأجور، وتحديد ساعات العمل، وظروفه، والحق في الضمان الاجتماعي، والحق في التنظيم النقابي.. فصعود الليبرالية الاقتصادية واكبته إذن حركة نضالية من أجل الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية.

المجتمع المدني في الدول النامية

الواقع أن تواتر الحديث في العقدين الأخيرين عن المجتمع المدني أعطاه معنى يختلف عن معناه في المجتمعات الغربية خاصة كما بلوره الفكر الليبرالي الكلاسيكي. فهذا الأخير يكاد يفصل بين الدولة والمجتمع المدني كما في ليبرالية القرن التاسع عشر. فالفرد فيها هو الأساس والملكية هي خاصيته وحقه الطبيعي. والمجتمع يتأسس ابتداء من الفرد، وعلى الدولة أن تحافظ على حريته وملكيته الخاصة. وإشكالية الليبرالية هي أين تنهي حرية الفرد لتبدأ التزامات

الدولة. وفي كل الأحوال فالليبرالية تقوم على استقلال مترابط يميز المجتمع المدني عن الدولة. ولم يكن هذا التمييز قائماً عند نشوء مفهوم المجتمع المدني في الفكر الغربي منذ أن وضع مصطلحه الفيلسوف أرسطو. فالمجتمع المدني عنده (societas civilas) هو الجماعة السياسية، فهو لا يتصور مجتمعاً مدنياً غير منظم سياسياً. وهذا أيضاً هو تصور أصحاب نظرية العقد الاجتماعي في القرنين 17 و18. فالمجتمع المدني ينشأ عند جون لوك بعد انفصال الإنسان عن الحالة الطبيعية المفترضة. وأيضاً فمجتمع التعاقد عند روسو ينبني على توافق بين أفراده حين يتميز مجتمعهم السياسي عن الحالة الطبيعية. ويقر هيجل في كتابه مبادىء فلسفة الحق باستقلاليةٍ ما للمجتمع المدني، والذي يجعله في مستوى بين العائلة والدولة. إلا أن حرية الفرد عند هيجل لا تجد اكتمالها إلا في نظام الدولة، ما دام يتصور هذه الأخيرة كمال المجتمع الإنساني السياسي. والدولة عند ماركس نشأت تاريخياً مع تفرد الملكية الخاصة، وانقسام المجتمع إلى طبقات فنشأت الدولة لتكون دولة الطبقة المهيمنة على وسائل الإنتاج.

لقد انتشر مصطلح المجتمع المدني في العقود الثلاثة الأخيرة مع توسع المطالبة بالديمقراطية في بلدان أوروبا الشرقية وفي أقطار العالم النامي. وإذا كانت صحوة المجتمع المدني في الدول المتطلعة إلى الديمقراطية قد وضعت المجتمع في مواجهة الدولة، فإن مفهوم الشراكة يسعى إلى إعادة تنظيم العلاقة بينهما، وذلك على مستويين: توسيع القاعدة الاجتماعية للديمقراطية، وبناء التنمية على أساس من اللامركزية ومشاركة حقيقية للأهالي. لم تكن الدولة التقليدية ـ إن وجدت ـ متغلغلة في حياة الناس، كما حصل مع دولة الاستقلال، وراثة الإدارة الاستعمارية، والتي فككت بنيات المجتمع التقليدي وربطت إليها مجتمعها بواسطة إدارة سلطوية حاضرة في كل مكان، وجهاز أمني ووسائل اتصال ومواصلات. ورفعت شعار التنمية

بواسطة دولة مركزية وكأنها مستطيعة تحقيقها، لكن الفشل كان غالباً مزدوجاً: فشلاً في إنجاز التنمية الموعودة، وفشلاً في الديمقراطية التي تعني ضمان الحريات المدنية والسياسية، بدعوى أنه لا هدف يعلو فوق هدف التنمية الاقتصادية والاجتماعية، في حين أنه لا تنمية متكاملة ومستدعية من غير مشاركة ديمقراطية.

إن الشراكة ليست مجرد إشراك الأهالي عبر تعاقدات بين ومنظماتهم وبين إدارة من إدارات الدولة لتدبير تنمية محلية، بل هي تربية على الديمقراطية وتوسيع قاعدتها مما يتيح تجديد النخب بكسر احتكار الأعيان المحليين التقليديين مواقع النفوذ وعلاقات الزبونية مع الإدارة والسلطة.

لقد أصبحت الدولة في كثير من بلدان العالم الثالث ترفع هي أيضاً شعار الشراكة واللامركزية، لأنها أصبحت أكثر عجزاً أمام التهميش المتزايد للأحياء العشوائية في المدن، وأيضاً للأرياف والبوادي، وتوفير الخدمات العمومية وضبط الأمن فيها. فهي إذن ترفع شعار الشراكة واللامركزية لأنها لا تستطع تلبية الطلب الاجتماعي لغالبية مواطنيها، فتريد أن تلقي بأعبائه على المجتمع المدني أو على القطاع الخاص. إلا أن تدخل هذين الأخيرين يظل محدوداً لأن هناك خدمات كبرى (التعليم، الصحة، الأمن... الخ) وتجهيزات أساسية لا يقدر عليها سوى الدولة. لكن الشراكة ليست فقط الشراكة في خدمات، بل تفترض وجود ديمقراطية محلية للمشاركة في اختيار المشاريع، وتدبيرها، وشفافية تمويلها. فالشراكة إذن ترسيخ للديمقراطية ممارسة وثقافة.

أية شراكة؟

الملاحظ أن مؤتمرات كبرى عقدت تحت مظلة الأمم المتحدة في العقدين الأخيرين دعت كلها إلى إعمال الشراكة بين الحكومات

والمنظمات غير الحكومية وتنظيمات المجتمع المدني والقطاع الخاص (قمة الأرض في ريو دي جانيرو 1992، المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان، ڤيينا 1993، مؤتمر السكان، القاهرة 1994، مؤتمر القمة الاجتماعية، كوبنهاجن 1994، المؤتمر العالمي للمرأة بيجين 1995). فما سبب هذا الاهتمام بالشراكة وشيوع الخطاب عنها؟ قد يعود ذلك إلى انتهاء الصراع الإيديولوجي بين المعسكرين الغربي والشرقي وانحلال هذا الأخير، وانعكاس ذلك على الخطاب السياسي فأصبح نادراً مثلاً استعمال مصطلح «الصراع الطبقي»، فهل بالفعل اختفى التفاوت الطبقي، وأصبحت الشراكة آلية قادرة على حل المشكلات الاجتماعية؟ الواقع أن التفاوت بين الأغنياء والفقراء لم يكن قط من حيث التفاقم والحدة مثل ما هو عليه اليوم بين دول العالم وداخل المجتمع الواحد.

وأيضاً فإن لشيوع خطاب الشراكة علاقة بالدور الأكبر الذي أصبح للمؤسسات المالية الدولية، سواء في الاعتماد المتزايد لدول العالم الثالث على مساعدتها، أو في تدخلها لتوجيه السياسات المالية والاقتصادية لهذه الدول.

لقد أنشئت مؤسسات BRETTON WOODS في أربعينات القرن الماضي، وهي: بنك الإنشاء والتعمير (أو البنك الدولي حالياً)، وصندوق النقد الدولي، ثم الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة «الجات». وكان الهدف من إنشاء «الجات» هو إصلاح الاختلالات والأزمات التي عرفها العالم في العشرينات والثلاثينات من القرن الماضي والآثار المدمرة للحرب العالمية الثانية، ووضع نظام مرجعي للاستقرار النقدي والتعاون الاقتصادي بين الدول، وحرية التجارة العالمية. وقد وضع اقتصاديون وخبراء وعلى رأسهم الاقتصادي الإنجليزي الكبير مايناردِ كينز والأمريكي هاري وايت مؤسسات النظام الاقتصادي العالمي. وكانت نقطة الانطلاق مؤتمر

الأمم المتحدة للشؤون النقدية والمالية الذي انعقد سنة 1944 في بريتون وودز بولاية هامبشاير بالولايات المتحدة. وكانت الأهداف آنذاك ضمان الشغل، لا سيما وأن البطالة الكاسحة في أواخر العشرينات كانت ما تزال ماثلة في الأذهان، وأيضاً وضع مرجعيات وضوابط لتثبيت صرف العملات.

لقد أنشىء صندوق النقد الدولي لحفظ الاستقرار النقدي في العالم بآلية تثبيت سعر الصرف. أما البنك الدولي للإنشاء والتعمير فقد أسس لإعادة بناء اقتصاديات أوروبا واليابان والتي دمرت في الحرب العالمية الثانية، وأيضاً لحفز تنمية الدول الأقل نمواً في العالم. وقد تقرر إنشاء منظمة للتجارة العالمية من أجل ضبط أسعار السلع وحرية التجارة بين دول العالم، وكان ذلك في مؤتمر بهافانا انعقد سنة 1946. إلا أن الكونغرس الأمريكي اعترض على إقرار المعاهدة، فعوضت بنظام آخر، وهو الاتفاقية العامة للتعرفة الجمركية والتجارة (الجات)، سنة 1948، والتي أنشأتها خاصة الدول الصناعية. وقد عقدت عدة جولات للجات انتهت بإنشاء المنظمة العالمية للتجارة بمراكش سنة 1994. وقد انعقد سنة 1964 مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية، وأدى إلى إنشاء إحدى منظمات الأمم المتحدة (الاونكتاد) لتحافظ ما أمكن على مصالح الدول النامية.

إذا كان هناك الآن من يعلنون فشل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، فقد كان لهما دور إيجابي على اقتصاديات العالم خلال القرن الذي تلى نهاية الحرب العالمية الثانية. فخلال الفترة من 1925ـ1975 نما الناتج القومي في بلدان غرب أوروبا بحوالي 4.8%، و3.2% في الولايات المتحدة، ومن 9.5% إلى 10.5% في اليابان. وأيضاً فإن نمو الدول النامية في نفس الفترة كان من 5% إلى 6%. وكان من الطبيعي أن تسيطر الولايات المتحدة على

المؤسستين المذكورتين لأن ناتج الولايات المتحدة كان نصف ناتج العالم، (لكنه هبط الآن إلى 20%). إلا أن دور البنك الدولي وصندوق النقد الدولي أخذ يتراجع في الربع الأخير من القرن الماضي. فحين قررت أمريكا في بداية السبعينات من القرن الماضي التخلي عن الذهب مرجعاً ثابتاً واعتماد الدولار أصبح لهذا القرار آثاره على الاستقرار النقدي وسعر العملات الوطنية نظراً لتأثرها بتغير سعر الدولار المعوَّم. وهكذا لم يعد لصندوق النقد الدولي دوره الأصلي في استقرار سعر صرف العملات، ودخل لاعبون جدد في تدبير اقتصاد العالم، فأصبح دور مجموعة الثماني (G8) أكثر أهمية في توجيه النظام الاقتصادي العالمي من مؤسسات بريتون وودز.

والبنك الدولي الذي تأسس أصلاً لإعادة تعمير البلدان التي تضررت من الحرب العالمية الثانية (أوروبا الغربية، وألمانيا واليابان، ولو أن إعادة بناء اقتصادات أوروبا يرجع الفضل فيه إلى مشروع مارشال أكثر مما يعود إلى البنك الدولي)، أصبح دوره يتزايد منذ السبعينات في دول العالم النامي، خاصة بعد إنشاء مؤسسة تابعة له، وهي المنظمة الدولية للتنمية (IDA) لتمويل مشاريع في الدول ذات الدخل الضعيف.

لقد تراجع النمو الذي شهدته في الستينات والسبعينات من القرن الماضي دول العالم النامي، وأصبح أغلبها غارقاً في مديونية اضطرتها إلى إعادة الهيكلية بتكلفة اجتماعية باهظة خاصة بالنسبة للفئات الهشّة. فخدمة الدين تأكل جزءاً كبيراً من ميزانيتها، وتتضاءل إمكانيات الدولة لتمويل الخدمات الاجتماعية والتجهيزات الأساسية. وتضعف قدرتها على التشغيل بضغط من المؤسسات المالية الدولية، بدعوى أن حل معضلة التشغيل يكون عن طريق الاستثمار والقطاع الخاص، لكن إمكانيات الاستثمار الوطنية ضعيفة لضعف حجم الادخار والرأسمال الوطني، مما يضطر هذه الدول إلى اللجوء إلى

الاستثمارات الخارجية المباشرة، والتي يشتد الطلب عليها من قبل دول تتنافس على استجلابها بتقديم الامتيازات والإعفاءات.

إن اضطرار دول العالم النامي إلى التصحيح الهيكلي يؤدي ـ وقد أدى بالفعل ـ إلى دخول الدولة في علاقة صراع مع قسم كبير من مجتمعها، مما يتعارض مع شروط الاستقرار الضروري للنمو الاقتصادي. كما أن الدول المدينة في العالم النامي عمدت إلى الخوصصة، لكن ومع انعدام الشفافية في غالب الأحيان، ووجود تواطؤ بين بيروقراطيين في جهاز الدولة والمترشحين لشراء مؤسسات القطاع العام، جعل تفويت هذه الأخيرة غالباً ما يكون لغير صالح الدولة والمجتمع. أضف إلى ذلك أن إيرادات الخوصصة كثيراً ما استعملت لسد عجز الميزانية.

لقد أصبح البنك الدولي يقرض بفائدة لا تقل كثيراً عن ما هو موجود في أسواق رؤوس المال. وقد أصبح يلزم الدول المقترضة العاجزة عن تسديد المديونية ببرامج تصحيح اقتصادي، والحال أن الدول الغنية تمول عجزها بالاقتراض وليس بتصحيح اقتصادي. أما صندوق النقد الدولي فقد ابتعد عن الغاية من إنشائه، كما حددها خاصة عالم الاقتصاد كينز، وهي أن يكون بمثابة بنك مركزي عالمي، له رصيده الضخم من العملات الصعبة ليسهل القروض وبفوائد منخفضة لتمويل المشاريع الاجتماعية التي لا تقبل على تمويلها عادة أسواق رأس المال الخاصة.

تقرر أيضاً في مؤتمر بريتون وودز تأسيس منظمة دولية، وهي الأمم المتحدة، والتي أنشئت لهدفين: حفظ السلم في العالم، وتنمية بلدانه. إلا أن الأمم المتحدة انشغلت بالهدف الأول أي حفظ السلم أكثر من انشغالها بهدفها الثاني الذي هو التنمية، لا سيما مع ازدياد الحروب الأهلية من دينية وعرقية في مختلف مناطق العالم، مما

استنزف جهود الأمم المتحدة وإمكاناتها المالية. إلا أن الحفاظ على السلم والاستقرار في العالم ليس مشكلة أمنية وحسب، بل يقتضي سياسة دولية تنموية متضامنة على مستوى بلدان ومناطق العالم، لا سيما وأن الهوة بين التقدم والتخلف وبين الفقر والغنى قد تفاقمت بدرجة لم يسبق لها مثيل في عالم متشابك.

حين أنشئت مؤسسات بريتون وودز في أربعينات القرن الماضي لتدبير اقتصاد العالم واستقراره لم يكن العالم قد شهد الثورة التكنولوجية والمالية الهائلة التي جعلته يتجه سريعاً نحو العولمة. والمفارقة هي اقتران عولمة العالم مع اختلاف كبير في تماسكه الاقتصادي واتساع الهوة التكنولوجية والاقتصادية بين دوله. إن العالم الذي قيل إنه قد أصبح قرية في تواصله يفتقر مع ذلك إلى تضامنه الإنساني. فالإنفاق على التسلح أكبر بكثير من الإنفاق على التربية والتعليم وصحة الأطفال في العالم، هذا مع شيوع إيديولوجيا اقتصادية تكنوقراطية، وكأنها الحل الأمثل لمعضلات الكون. إن هذه الإيديولوجية، بشعارها أن الاقتصاد لا يدار بالسياسة، ترفض كل إرادة سياسية تنظر إلى الاقتصاد من زاوية مصلحة المجتمع، وأن للدولة دوراً في الاختيارات الاستراتيجية الاقتصادية والتي تجعل من الاقتصاد اقتصاداً اجتماعياً بالأساس، كما أن هذه الإيديولوجية تنظر إلى العدالة في النظام الدولي وداخل كل دولة على أنها من مخلفات عصر الإيديولوجيات.

إن المؤسسات المالية الدولية التي تدفع الدول المَدينة إلى تصحيح هيكلي هي نفسها التي توصي الدولة بوجود ونشاط المنظمات غير الحكومية. وهنا المفارقة: فالتصحيح الهيكلي وإجراءاته (مثل رفع الدعم عن مواد الاستهلاك الأساسية) قد يؤدي إلى رد فعل مجتمعي عنيف، مما يدفع الدولة إلى تشديد قبضتها الأمنية لحفظ نظامها العام.

فلكي توجد منظمات غير حكومية تعمل بحرية فإنه لا بد من نظام يضمن ممارسة الحريات العامة. إلا أن تصور الدولة عن توفير الخدمات العمومية نظراً لثقل المديونية ونقص الموارد واتساع قاعدة الفقر من شأنه أن يزيد من حجم الطلب الاجتماعي وضغط المجتمع على الدولة، مما يدفعها إلى تشديد قبضتها الأمنية، ضداً على الحريات العامة، لا سيما وأن الدولة تتخوف من أن التنظيمات الإسلامية الأصولية ـ وهي الألصق بالفئات الشعبية والفقيرة بالخدمات التي تقدمها لها ـ سوف تستغل جو الحريّات العامة لتوسيع قاعدتها الاجتماعية وتهديد الدولة.

لقد حدث تحول في دور العديد من المنظمات غير الحكومية في بلداننا، وذلك بانتقالها من دور الرعاية الاجتماعية والأعمال الخيرية إلى دور تنموي ونشر الوعي الحقوقي بين المواطنين. مثلاً الجمعيات الخيرية النسوية: لقد بدأت كجمعيات لمحاربة الأمية بين النساء، وتدريبهن على بعض المهام المنزلية (وكلها أمور مفيدة) ثم تكونت جمعيات للدفاع عن حقوق النساء ضد كل أنواع التمييز القانوني والاقتصادي والسياسي. إن الجمعيات غير الحكومية التي تريد أن تعمل في بلدان تفتقر فيها قاعدة واسعة من مواطنيها إلى شروط الحياة الكريمة والخدمات الأساسية كما تفتقر إلى مناخ ديمقراطي كثيراً ما تنظر إليها الحكومات على أنها تنظيمات للمعارضة السياسية تختفي وراء العمل الإنساني الطوعي. فجمعيات الدفاع عن حقوق الطفل، والجمعيات النسائية الحقوقية، والجمعيات التي تنشأ في الأحياء العشوائية لتطالب بالسكن اللائق والتجهيزات الأساسية والأمن، فإن الحكومات ترى فيها حركات معارضة سياسية. وحين تسمح بوجود ونشاط مثل هذه الجمعيات فهي تريدها جمعيات رعاية وبر وإحسان تخفف عنها بعض الأعباء وتقدم بعض الخدمات للأهالي، لا جمعيات للدفاع عن الحقوق والمطالب.

إن منظمات المجتمع المدني وهي تطالب بالحقوق والمشاركة، وهي تدير نفسها ديمقراطياً، إنما تساهم مساهمة فعالة في دمقرطة المجتمع. فهل يصح آنذاك نعتها بالتسيس؟ نعم إذا كانت هذه المنظمات مجرد غطاء لحركات سياسية. لكن الأمر يختلف تماماً حين تدافع عن شرعية وجودها وحريتها في الحركة والعمل، أي حين تتخذ من مواثيق حقوق الإنسان مرجعيتها. هي إذن منظمات تدافع عن وجود حياة ديمقراطية حتى يكون وجودها هي نفسها ممكناً. فمنظمات حقوق الإنسان مثلاً ليست أحزاباً سياسية ولا ينبغي لها أن تكون. لكنها تدافع من أجل أن تكون الحياة السياسية الديمقراطية ممكنة. فهي إذن تدافع عن حرية الرأي والحق في التجمع وتكوين الجمعيات والمنظمات (السياسية والنقابية والثقافية وغيرها)، فهي إنما تدافع عن الشروط التي تجعل الحياة السياسية الديمقراطية ممكنة، ولا يعنيها بعد ذلك أن تنظر في محتوى برامج الأحزاب والجمعيات، إلا إذا كان هذا المحتوى يتناقض مع مبادىء حقوق الإنسان.

وكما أن المنظمات غير الحكومية عامل أساسي في دمقرطة المجتمع، فهي أيضاً تعبير عن حداثيته. فهي تختلف عن تنظيمات المجتمع التقليدي وتتجاوزها، مثل التنظيمات السلالية (القبلية والعشائرية) أو الطائفية. هي إذن من حيث المبدأ تنظيمات مفتوحة لأفراد أنشأوها أو انخرطوا فيها باختيار وتعاقد بينهم من أجل أهداف اتفقوا عليها. ولذلك فإن المنظمات غير الحكومية تدمج المواطنين في تنظيمات حداثية تتجاوز التنظيمات التقليدية لأنها تتيح اندماج الأفراد في تنظيمات مدنية وسياسية حديثة، وهكذا ينتظم الأفراد باختيارهم في حزب أو نقابة أو جمعية من جمعيات المجتمع المدني بغض النظر عن أصولهم الدينية أو السلالية. وبذلك تساهم تنظيمات المجتمع المدني في تنمية الحركية الاجتماعية كما في دمقرطة المجتمع. ولا بد بأن تبدأ بنفسها فتكون هي نفسها في داخلها

ديمقراطية. لأن الملاحظ أن كثيراً من الأحزاب والنقابات والجمعيات تفتقر إلى الآلية الديمقراطية كقاعدة لتجديد النخب، فتستمر على رأسها زعامات لا تتغير، وتفتقر إلى الشفافية المالية والإدارية.

إن الطلب الاجتماعي، بل الدولي الذي أصبحت تحظى به المنظمات غير الحكومية لا ينبغي أن يضخم، ذلك أن قدرتها على حل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية تظل محدودة. إن «فائض القيمة» من عمل هذه المنظمات لا ينبغي أن يحسب بالمردود العادي، أي ما تقوم به من خدمات مادية، بل بدورها في دمقرطة المجتمع. إن هذه المنظمات وهي تنظم المواطنين على أساس من الاختيار الطوعي، وليس على أساس من العرق أو السلالة القبلية أو الدين، وهي تنمي فيهم روح المبادرة والمشاركة، وهي تعتمد آلية الحوار والنقاش العام والتداول، وهي تقوم بالتربية على الديمقراطية بين أعضائها في انتخابهم ومحاسبتهم واختيار البرامج ومتابعتها، وهي تنشر الوعي الحقوقي بين المواطنين... إنها بهذا كله تقوم بدور أساسي في دمقرطة وتحديث المجتمع. وذلك هو «فائض القيمة» الحقيقي لعمل منظمات المجتمع المدني.

المحتويات

علي أومليل

سؤال الثقافة

في هذا الكتاب عرض للتحديات التي تواجهها الثقافة العربية أمام التحول العميق الذي أحدثته ثورة الاتصالات.

يناقش أطروحات الليبراليين الجدد، والدعوة الرائجة حول الثقافات، إذ هذا الحوار ليس مجرد مناظرة بين أطراف ثقافية ودينية.

إن حوار الثقافة العربية مع غيرها من الثقافات، خاصة الثقافة الغربية، يقتضي الاعتراف المتبادل. وهو غير حاصل بسبب موقف أصوليتين: أصولية إسلامية تختزل الثقافة العربية الإسلامية بتعددها وتنوعها إلى دين، وتختزل الدين إلى عقائد متشددة، وأصولية غربية تعتقد أن قيم الحداثة هي قيم غربية حصراً، فلا طريق إذاً للتحديث سوى التغريب.

إذا كنا نعتبر أن الثقافة رؤية ومبدأ للسياسات، كيف تكون سياستنا في التربية والتعليم منتجة لرأسمال بشري مندمج ومنافس في عالم اليوم؟ ما هي قيمنا الثقافية القابلة للتبادل في سوق القيم، ومكونة لعقلية حداثية، ما هي رؤيتنا لبناء اقتصاد اجتماعي ومنافس معاً، وكيف نبني منظومة قيم تحفز إلى المبادرة، والابتكار، والإقبال على العمل المنتج وأخلاقياته، وضبط الوقت كنظام للحياة والإنتاج وتخطيط المستقبل؟ كيف نربى على احترام الكرامة الإنسانية وجعل حقوق الإنسان نمطاً للحياة؟ ذلك هو مفهوم الثقافة الذي نأخذ به ونعرض لمجالاته ونناقش قضاياه في هذا الكتاب.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء- المغرب
ISBN:9953-68-043-4